
Para comprender
COMO SURGIO LA IGLESIA
Juan Antonio Estrada
evd

Para comprender

COMO SURGIO LA IGLESIA

Juan Antonio Estrada





Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1999

Introducción

Cómo surgió la Iglesia? Esta es una pregunta que surge espontáneamente ante la diversidad, universalidad y complejidad del cristianismo actual. Si se recurre a los textos fundacionales del cristianismo, los escritos del Nuevo Testamento, se perciben más las diferencias que los puntos en común. ¿Qué tienen que ver las comunidades neotestamentarias con las iglesias actuales? ¿Hasta qué punto el cristianismo actual, dividido en confesiones enfrentadas entre sí, puede recurrir a la iglesia primitiva como su punto de partida?¿Qué tienen en común las primeras eclesiologías con las actuales? Son preguntas que tiene mucha gente, a veces sin respuestas claras. Las preguntas crecen si las orientamos hacia aspectos concretos de la Iglesia. ¿Qué tiene que ver Pedro con los papas actuales? ¿Por qué hay sacerdotes en la Iglesia si en el Nuevo Testamento nadie recibe ese título, sino Cristo mismo? ¿Cuál es el origen de la diferencia entre obispo y presbíteros? ¿En qué consiste la identidad de los laicos y qué papel jugaron en los primeros siglos del cristianismo?

Estas son algunas de las cuestiones que intenta responder este libro. Comenzaremos analizando el proyecto de Jesús, enclavándolo en el contexto judío al que pertenece. Para comprender a Jesús hay que atender a su proclamación del reino de Dios, examinando quiénes fueron sus destinatarios y cómo lo entendieron él y sus contemporáneos. A partir de ahí, estudiaremos el papel de la comunidad de los discípulos, así como las distintas teologías de la comunidad de los evangelios sinópticos. Este punto de partida nos hará comprender hasta qué punto la Iglesia es el resultado de una larga y compleja evolución, en qué sentido se puede decir que Jesús no fundó la Iglesia, aunque ésta deriva de él, y en qué consiste la identidad del cristiano según el Nuevo Testamento.

Una vez analizado el proyecto del reino y la comunidad de discípulos, pasamos a reflexionar sobre el nacimiento de la Iglesia. Su origen es pascual y trinitario, es decir, la Iglesia surgió después de Jesús y por inspiración del Espíritu. Es lo que afirmamos, quizá sin entenderlo mucho, al proclamar el símbolo de la fe. La Iglesia es obra del Espíritu Santo, aunque sea un evento trinitario. Hay que analizar los acontecimientos históricos y las evoluciones teológicas que hicieron de la secta de los nazare-

nos la iglesia de los cristianos. Este es el contexto adecuado para examinar el complejo problema del paso a los gentiles, la evolución que se dio en el culto y el sacerdocio, y la distinta comprensión judía y cristiana de las leyes religiosas. Es un apartado importante, porque permite captar que la Iglesia es el resultado de un cambio profundo de la religión judía y que Jesús no lo dejó todo previsto y planificado. Más aún, el horizonte de comprensión de la Iglesia es distinto del suyo.

A partir de aquí, ya estamos en condiciones de investigar cómo surgió la iglesia primitiva. Es el momento de analizar las primeras eclesiologías, atendiendo a la pluralidad constitutiva del Nuevo Testamento. En él, no hay una Iglesia, sino muchas, que forman todas ellas la Iglesia de Cristo. Cada una tiene su propia cristología, antropología y eclesiología, con una concepción comunitaria de la Iglesia, caracterizada por la actividad del Espíritu que inspira a los profetas y los carismáticos. La Iglesia es, antes que nada, don de Dios, suceso dinámico y comunidad interpersonal. Desde ahí analizamos el paso del carisma a la institucionalización de la Iglesia, y las protestas que surgieron dentro y fuera de los escritos del Nuevo Testamento. Una vez que hemos desarrollado esta perspectiva general, desde una eclesiología comunitaria, laical, carismática e institucional al mismo tiempo, hay que pasar ya a analizar problemas concretos de la eclesiología. Comenzamos con el del origen de los apóstoles y de los ministros. Uno de los problemas más difíciles de resolver es el del surgimiento de los apóstoles. En realidad, no sabemos con certeza ni cuantos, ni quienes eran. Por no conocer, ni siquiera tenemos certeza sobre sus nombres e identidad. No podemos recurrir a Jesús para resolver el problema porque el surgimiento de los apóstoles remite al tiempo pascual, aunque tenga raíces en el Jesús terreno. Además, el apostolado plantea problemas importantes, como la controversia acerca de si Pablo era o no un apóstol de Jesucristo.

A partir de ahí, tenemos ya el terreno preparado para examinar el nacimiento de los ministerios en la Iglesia, la convergencia del modelo episcopal y el presbiteral, que inicialmente eran equivalentes y el surgimiento de la tríada de ministros de las iglesias locales: el obispo monárquico, el presbiterio y los diáconos. Hay que clarificar el origen y la identidad de los ministros, sus distintas funciones, y las prerrogativas y privilegios que asumieron como consecuencia de la inculturación en la sociedad romana y la transformación del cristianismo en religión de Estado. Es una temática larga y compleja de la que dependen muchos problemas que hoy dividen a las confesiones cristianas y que hay que intentar clarificar: cómo y por qué surgió la sucesión apostólica; cómo se pasó de los ministros a los sacerdotes; qué vinculación existía entre el obispo y los presbíteros; cómo se entendía la iglesia local; qué papel jugaba la comunidad respecto de los ministerios, etc. El análisis de la identidad y funciones de los ministerios, que fueron cambiando con el curso del tiempo, permitirá comprender muchos de los problemas del clero actual y la necesidad de un cambio ministerial.

Una vez estudiada la iglesia local, desde una perspectiva comunitaria y ministerial, se puede pasar a abordar el difícil problema de cómo surgió el primado del papa. Esto exige una reflexión sobre el papel y significado de Pedro en el Nuevo Testamento. Hay que ver cómo la figura de Pedro cobró un valor teológico en relación con los nuevos problemas que surgieron en la Iglesia, estudiar las tensiones y vinculaciones entre Santiago, Pablo y Pedro, y las distintas teologías del Nuevo Testamento. Es un buen marco para analizar las diversas corrientes eclesiológicas, así como la distinta valoración que hacen de la sucesión de Pedro las iglesias de oriente y la de Roma. La larga carrera del obispo de Roma hacia el primado universal en la Iglesia está jalonada de incidencias históricas y teológicas, marcada por fuertes controversias eclesiológicas, e impregnada de cambios históricos, a veces contradictorios. Hay que analizar esa evolución con perspectiva histórica, sin confundir al obispo de Roma con el patriarca de occidente y a éste con el primado universal, aunque sean funciones que converjan en la misma persona. Esto exige una comprensión dialogante y abierta al ecumenismo, y discernimiento para distinguir lo concorde con el evangelio y lo que es el mero resultado de influjos socioculturales, intereses humanos y lucha por el poder. Todo esto forma parte del largo y complejo proceso desde el que surgió el primado.

Concluye este estudio con una perspectiva eclesiológica general, titulada «Una comunidad de laicos». En realidad, todo el estudio está escrito como un intento de eclesiología para laicos, tanto en su contenido (atención al laicado y a la comunidad), como en su presentación (explicar los problemas atendiendo a lectores que no tienen una formación teológica especializada). Todos los capítulos, incluidos los dedicados a los ministerios, están escritos desde la preocupación por las repercusiones que tenían para los laicos, que han sido los grandes perdedores en esta evolución eclesiológica. Por eso, hay que considerar al Concilio Vaticano II, el que más y mejor ha hablado de los laicos en toda la historia del cristianismo, como final de una etapa y comienzo de otra, la de la mayoría de edad del laicado. Para profundizar en esa comunidad de laicos, hay que atender a la fuerte moralización que se dio del mensaje cristiano, ya en el Nuevo Testamento, a las relaciones de los laicos con la jerarquía, a la importancia de las iglesias domésticas y a las consecuencias teológicas y sociales que se derivan de la idea de la Iglesia como una fraternidad. En ese contexto podemos atender al problema de la mujer en el cristianismo primitivo y al de la identidad y funciones de los laicos, tanto en lo que concierne al sacerdocio laical, como en su aportación a la teología y en su contribución a la misión de la Iglesia.

Este recorrido histórico y teológico, centrado sobre todo en el Nuevo Testamento y en la época patrística, nos permite hacer incursiones en muchos problemas eclesiales actuales. En realidad, la eclesiología de la iglesia antigua aparece, en muchos aspectos, como más moderna y adaptada a las necesidades actuales que la hoy vigente en la Iglesia. Los orígenes de la Iglesia no sólo son importantes como memoria histórica y teológica del

pasado, sino también como interpelación y fuente de inspiración para abordar nuestros problemas. El hecho de que el cristianismo sea hoy minoritario en una sociedad secularizada y no creyente o, al menos, no practicante, hace que el parentesco del cristianismo actual con el de la época antigua sea mayor que el de otras etapas históricas marcadas por la confesionalidad de la sociedad. De ahí la importancia de volver a los orígenes, siguiendo las recomendaciones del Concilio Vaticano II, para concienciar la identidad de la Iglesia y sus tareas en el mundo.

• *Los cambios principales en la concepción de la Iglesia*

Esta comprensión supone un cambio de horizonte eclesiológico. En realidad vivimos hoy en una etapa de transición entre una Iglesia todavía muy marcada por la etapa anterior al Concilio Vaticano II y una eclesiología renovadora que ha dejado ya sus huellas en la misma vida eclesial, pero que se encuentra todavía muy lejana a lo que es la Iglesia fácticamente. Este análisis de cómo surgió la Iglesia nos permite captar las diferencias esenciales que separan a la eclesiología actual de la comprensión que había hace 40 años, antes del Vaticano II.

Durante mucho tiempo, el esquema tradicional de la teología se basaba en la fundación de la Iglesia por Jesús, a la que dotó de estructuras sacramentales, institucionales y jerárquicas, que luego se desarrollaron en la época neotestamentaria y en la patrística. Se buscaba realzar al máximo la vinculación entre Jesús y la Iglesia, y del Nuevo Testamento con la actual. En esta perspectiva apenas si había espacio para el desarrollo y la evolución. Desde una visión organicista y continuista de la historia, se ponía el acento en el mismo Jesús, pasando a un segundo plano el papel del Espíritu en el nacimiento y evolución eclesial, así como el protagonismo indudable de otros personajes, como por ejemplo Pablo de Tarso, en todo lo concerniente al surgimiento del cristianismo.

Detrás de este proceder teológico hay miedo a la historia y a la evolución, con todo lo que supone ésta de imprevisto, coyuntural y novedoso. Anacrónicamente, se proyecta un esquema teológico en los orígenes, a costa de ignorar la historia, como si nuestro presente histórico hubiera estado ya planificado en los comienzos. Paradójicamente, la teología católica siempre ha defendido la insuficiencia de la Escritura para fundamentar la Iglesia, sus sacramentos y sus instituciones, en contra de la opinión de la teología protestante, que acentuaba el «sola scriptura». El catolicismo mantiene que el desarrollo dogmático, institucional y sacramental, no se puede defender sólo con los datos de la Escritura. Hay que atender a la evolución histórica y a la inspiración del Espíritu Santo para legitimar la tradición. Parece que el catolicismo debería estar vacunado contra el fundamentalismo de los textos y que no habría problemas para afirmar que la Iglesia surgió tras un largo proceso, que fue mucho más allá de Jesús,

y que hay que atender a otros protagonistas, así como a la misma acción de Dios.

Sin embargo, no es así. No hay que olvidar que la gran crisis de la teología católica en el siglo XX fue el descubrimiento de la teología histórica, que llevó a la crisis del modernismo y culminó con la *Humani generis* a finales de los años 50. Había miedo a asumir discontinuidades, rupturas, innovaciones, conflictos, emergencia de nuevas teologías y desplazamiento de viejas tradiciones. Se aceptaba la historia entendiéndola de forma orgánica y continua. Como si la Iglesia fuera el resultado de un crecimiento sin fisuras, planificado desde el principio y que arrancaba del mismo Jesús, según el plan predeterminado por Dios[1]. Por eso, cuando Loisy indicó que Jesús no buscaba fundar una iglesia, sino instaurar el reinado de Dios, precisamente por su escatología cercana, se produjo una gran conmoción. La idea de que hubiera diferencias teológicas, históricas y dogmáticas entre el proyecto de Jesús y el cristianismo eclesial amenazaba todo el edificio dogmático e institucional del catolicismo. Se mantenía el carácter inmutable, estático y fijo de la Iglesia, y la idea del cambio, y mucho más la de novedades históricas, se veía como una amenaza para toda la Iglesia. El miedo bloqueaba la comprensión histórica, hacía difícil reconocer la necesidad de cambios (aunque teóricamente se mantenía que «la iglesia siempre tiene necesidad de reformarse») e impedía aceptar que en esa evolución hubiera errores, pecados y abusos.

Por eso, el conflicto modernista, que culminó en la lucha contra la «nueva teología», precursora y preparadora del Concilio Vaticano II, fue el mejor exponente de la dificultad creciente de la Iglesia jerárquica a asumir lo que se imponía en la teología. Las fisuras entre la teología de los estudiosos y el magisterio oficial jerárquico han sido constantes a lo largo del siglo XX y continúan en la actualidad, aunque ya no se centran tanto en la interpretación de la Escritura cuanto en las consecuencias dogmáticas que tiene la nueva exégesis católica. Hay resistencia a admitir, de forma pública y oficial, lo que de forma privada se va imponiendo progresivamente en la eclesiología: que la Iglesia actual es el resultado de un proceso histórico que ha durado dos mil años y que sus instituciones, prácticas, creencias, ritos y estructuras jurídicas y jerárquicas no pueden derivarse sin más de Jesús, sino que son el resultado de un complejo, conflictivo y a veces contradictorio desarrollo histórico-teológico. Asumir desde la fe ese desarrollo, aceptando que en él, con todas sus contradic-

---

[1] R Winling, *La theologie contemporaine*, Paris 1983, 11-124, E Poulat, *Modernistica*, Paris 1982, M D Chenu, *Une ecole de theologie Le Saulchoir*, Paris 1985, D Menozzi, «L'église et l'histoire», en *La chretienté en debat*, Paris 1985, 45-76, E Fouilloux, «Recherche theologique et Magistere romain en 1952» *RSR* 71 (1983) 269-86, G Alberigo, «Del palo a la misericordia El magisterio en el catolicismo contemporaneo (1830-1980)» *SelT* 22 (1983) 201-16, H Brunner, *Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung fur das ekklesiologischen Denken des XIX Jahrhunderts*, Francfort 1979

ciones, pervive la Iglesia de Cristo, no es lo mismo que cerrar los ojos a sus causas, a sus funciones y a los intereses y conflictos empíricos que determinaron el nacimiento y desarrollo de cada etapa evolutiva.

A esto hay que añadir una segunda crisis, posibilitada por la lectura ingenua, supuestamente objetiva y armónica de la Escritura. La crisis se generó cuando se impuso el método histórico-crítico, que nos enseñó a leer el Nuevo Testamento de manera crítica, descubriendo en ellos teología y no simplemente historia; mitos, leyendas y testimonios que reflejaban la fe comunitaria, en lugar de cronología objetiva de hechos empíricos, como por ejemplo se pretendió en lo concerniente a la resurrección. El programa de desmitologización de Bultmann, con todas las matizaciones que quieran hacérsele, sigue siendo un imperativo para el catolicismo. La exégesis de los especialistas ha acabado asumiendo las consecuencias de la nueva lectura, pero sus resultados siguen siendo ignorados por la mayoría del pueblo y por la teología oficial, avalada por el magisterio, como ha mostrado el *Nuevo catecismo*.

De la misma forma que hay relevantes diferencias entre lo que la teología enseña en algunas materias, sobre todo en eclesiología y en antropología, y lo que oficialmente se proclama, también hay un foso entre el consenso mayoritario de la exégesis y la lectura ingenua que hacen los cristianos del Nuevo Testamento. La vieja mentalidad precrítica, que fue la única admitida hasta bien avanzado el siglo XX, pervive en muchos teólogos y eclesiásticos, a pesar de que es incompatible con el método histórico crítico, aceptado finalmente por la misma Iglesia. Hoy no es posible mantener una lectura ingenua e idealista de los textos, sino que hay que tomar conciencia de sus condicionamientos históricos y teológicos, deducibles a partir de un análisis crítico de los mismos escritos del Nuevo Testamento. Y esto hay que ponerlo al servicio de los laicos, para que dejen de ser sujetos pasivos de la Iglesia con una situación total de dependencia, precisamente porque no conocen ni la Escritura, hasta hace bien poco desaconsejada al pueblo, ni la historia de cómo surgió la Iglesia.

Estas diferencias de comprensión explican el miedo de la jerarquía a la teología, sobre todo a la más dialogante con las ciencias y la hermenéutica actual, ya que ese diálogo lleva a una comprensión histórico-crítica de la eclesiología en tensión con la visión que se sigue manteniendo oficialmente. El intento de mantener incólumes las viejas estructuras eclesiales y de hacerlas coexistir con una doctrina eclesiológica renovada ha fracasado. A la larga, la doctrina teológica mayoritaria en el catolicismo actual, avalada por el método histórico-crítico, erosiona antiguas instituciones eclesiales, les quita legitimidad y plantea la necesidad de una renovación («ecclesia semper reformanda»). Para obviar esta tensión, frecuentemente se recurre al argumento de proteger la fe del pueblo contra los estudiosos, sin asumir que esa estrategia condena al pueblo de Dios, concretamente a la mayoría de los laicos, a la minoría de edad en la Igle-

sia. Ese recurso proteccionista es el germen de muchas crisis futuras de fe, de muchos desencantos y acusaciones de fraude. Sobre todo, cuando, luego, se tiene acceso a los resultados de la teología histórica y de la exégesis, que tiran por tierra la visión ingenua y dogmatizante de la Biblia y de la Iglesia.

Se recela también de que la gente tome conciencia del pluralismo eclesiológico que hay en el mismo Nuevo Testamento, de que se conozcan los conflictos que se plantearon en la iglesia primitiva y los problemas irresueltos con los que se enfrentaron los cristianos tras la muerte de Jesús. En una palabra, hay miedo a la teología, que llevaría a una mayoría de edad del pueblo de Dios. El conocimiento del Nuevo Testamento muestra un proceso constitutivo de la Iglesia que arranca de Jesús, pero que no se queda en él, y muchas de las afirmaciones eclesiológicas referentes a una fundación por Jesús (de la Iglesia, de los sacramentos, del ministerio sacerdotal, del primado papal, etc.) tienen que ser revisadas, matizadas y, a veces, corregidas, teniendo en cuenta lo que descubrimos desde la historia, la tradición y la exégesis. En realidad, se puede aplicar a la teología lo que a la filosofía: un poco de teología crítica lleva fácilmente a la increencia, mientras que un conocimiento más profundo hace compatible la historia con la fe en la Iglesia, a pesar de los errores que se han dado.

En la teología católica actual hay corrientes fundamentalistas y un integrismo dogmático interesado. Se aferran a Jesús para fundar y legitimar las instituciones eclesiales y los sacramentos, pero también como único recurso para mantener el actual statu quo eclesial a pesar de su progresivo distanciamiento, tanto de la teología, como de la sensibilidad, demandas y necesidades de gran parte del pueblo cristiano. En una palabra, el miedo a asumir que con sólo Jesús no puede explicarse ni histórica ni teológicamente el origen y desarrollo de la Iglesia, traiciona la falta de conciencia histórica y de sentido crítico, respecto de las Escrituras, de una buena parte del catolicismo actual y descubre los intereses subyacentes a la preservación del modelo vigente. Ahí está el origen de muchos fundamentalismos del texto y de muchos integrismos de la tradición.

La diferencia fundamental en el catolicismo actual no la marca tanto la contraposición entre progresistas y conservadores, cuanto el pensar con categorías históricas y críticas, o con esquemas estáticos, esencialistas y ahistóricos. Las grandes aportaciones de la hermenéutica actual a la teología siguen siendo a veces ignoradas y no recibidas por la enseñanza oficial, aunque se acepten, con reservas, en la teología especializada. De esta manera crece el foso entre la teología y la iglesia fáctica. Esto tiene especiales repercusiones en los seminarios y centros de enseñanza de las jóvenes generaciones de eclesiásticos, que son los que van a gobernar en la Iglesia del tercer milenio. El miedo a la historia, que es la otra cara de la desconfianza acerca del Espíritu que la guía, se convierte así en la gran rémora para la reforma de la Iglesia, la renovación del cristianismo y la evangelización en el siglo XXI.

En realidad, el conocimiento de la teología actual lleva a la toma de distancia y a la crítica razonada de algunas interpretaciones eclesiológicas vigentes. La protección de la fe de los más débiles es necesaria, exige atender a la situación de las personas y grupos, y emplear los recursos catequéticos y pedagógicos más convenientes. Pero esto no implica que se escondan a los fieles problemas y planteamientos teológicos que son hoy los más defendidos y enseñados en las instituciones teológicas más competentes, como en la mayoría de las facultades de teología. Mantener en la ignorancia al pueblo puede ser una estrategia adecuada a corto plazo para mantener el actual statu quo eclesial, pero, a largo plazo, lleva al gueto y es inviable en la sociedad plural y de medios de comunicación de masa en la que vivimos.

Por eso, hay que abrir la eclesiología a las aportaciones de la exégesis y de la investigación histórica, perder el miedo a una desmitificación de la eclesiología (como ha ocurrido con el Antiguo Testamento) y asumir que el cambio es sustancial para la constitución de la misma Iglesia. De esta forma podremos comprender el proceso histórico, teológico, doctrinal y práctico que llevó al surgimiento de la Iglesia y a su posterior desarrollo. Esto es lo que pretendemos en este estudio, escrito con una intencionalidad pedagógica y teniendo como horizonte no sólo a sacerdotes y religiosos, sino sobre todo a los laicos. Se inscribe en los intentos que ya he hecho de clarificar la identidad y la espiritualidad de los laicos, ahora desde el conocimiento de la Iglesia, su identidad y desarrollo, que la llevó a dotarse de estructuras, ministerios y doctrinas que perviven hasta hoy.

1

Del proyecto del reino a la comunidad de discípulos

Conocer a alguien implica conocer su historia. La identidad personal se expresa en una biografía, que nos muestra lo que somos y de dónde venimos. Los pueblos sin memoria pierden su identidad. De ahí la importancia de escribir la historia desde la perspectiva de los vencedores, para así quitar a los vencidos sus tradiciones. Los relatos y narraciones sobre los orígenes son los que preservan la memoria colectiva. Todo pueblo tiene unas raíces que remontan al legado cultural recibido de los antepasados. Aprendemos a ser personas en el marco de una familia, cultura y sociedad, en la que nos socializamos y en la que adquirimos una identidad como miembros de una comunidad. Somos siempre hijos de «alguien», en sentido amplio. No sólo aprendemos un lenguaje, una manera de comportarnos, de vestirnos, de relacionarnos con los otros, etc., sino también una forma de ver la vida en la que se basan nuestras expectativas, esperanzas, deseos, temores y preocupaciones. Cada cultura ofrece un marco de orientación y de referencia, un horizonte en el que se desarrolla la personalidad de cada miembro. Por eso hay que volver a los orígenes del cristianismo, analizar sus raíces y conocer su evolución. Sólo así, a partir de la memoria del judío Jesús, que forma parte de la historia de los vencidos, podremos captar cómo surgió la Iglesia.

Esta pertenencia a la historia, como matriz de la identidad colectiva e individual, es doblemente importante para comprender a Israel, en primer lugar, y al cristianismo, que acabó separándose del tronco común israelita para constituirse en religión aparte. Lo que caracteriza a Israel, en el marco global de las tradiciones religiosas de los pueblos del oriente próximo, es la importancia que concede a la historia. Israel participaba de la cultura común de los pueblos de su entorno y, por otro lado, tenía unos mitos y tradiciones específicas que hacían de él una población diferente. La mayoría de los pueblos de la antigüedad se han comprendido a partir de la naturaleza, de la «madre tierra», que constituía el horizonte de referencia para comprender lo que es el hombre y los dioses. La divinidad se revelaba en lugares geográficos y con manifestaciones cósmicas (truenos, relámpagos y otros fenómenos naturales), a partir de los cuales surgieron los santuarios, las divinidades, los cultos y rituales, y las creencias y doctrinas religiosas.

La cultura de los pueblos antiguos era unitaria: se mezclaban los dioses, los hombres y el mundo, siendo el universo, el orden de la creación, el trasfondo desde el cual se comprendía todo. El hombre primitivo proyectaba en la naturaleza su propia experiencia subjetiva. El mundo no era algo objetivo, material y sin vida, como ocurre en nuestra cultura

científico-técnica, que ha degradado la naturaleza a materia bruta, explotada industrialmente, sino que era la «madre tierra», con la que se vinculaban los hombres con relaciones no sólo racionales, sino también afectivas. El ritmo de las leyes naturales regulaba la conducta individual y colectiva. Y a la inversa, la subjetividad del hombre se proyectaba sobre las cosas, los animales y los fenómenos naturales, espiritualizándolos y haciéndolos semejantes al ser humano. Los dibujos animados y los cuentos infantiles conservan estos rasgos que forman parte de la evolución de la humanidad. Parece como si los animales, las plantas y las cosas tuvieran vida humana, y los niños ven natural que dialoguemos y nos relacionemos con ellos como personas. Esta es una de las claves para comprender el animismo religioso y la magia.

Hoy tendemos a una comprensión científica de la persona humana y a verla sólo de forma material, rechazando que el espíritu sea algo más que materia evolucionada. Por el contrario, en la antigüedad, se proyectaba el espíritu humano sobre todo y se veía el mundo como un organismo vivo lleno de fuerzas personales. De ahí que las cosas tuvieran vida y que en ellas se manifestaran los dioses. Si antes proyectábamos la subjetividad humana en la naturaleza, como hace la magia, ahora naturalizamos y materializamos al hombre, queriendo reducirlo a mero cuerpo material y a conducta regulada por el instinto. Inicialmente, todo estaba lleno de espíritus y detrás de los acontecimientos naturales, como las cosechas y los ciclos de las estaciones, o los terremotos y otros desastres, se veía la acción de los dioses, que favorecían o perjudicaban. El hombre se admiraba ante la grandiosidad de la naturaleza y se preguntaba por el origen del mundo y por el significado de la vida humana, a la luz de la existencia de la divinidad, dando así lugar a la filosofía, a la ciencia y a la religión (todas ellas mezcladas, y sin que hubiera criterios claros para diferenciarlas y separarlas)[1].

Los grandes mitos, narraciones precursoras de las religiones, cuentan historias sobre los orígenes y significado de los dioses, los hombres y el mundo. Los mitos, como los de los primeros capítulos del libro del Génesis, responden a las preguntas humanas más fundamentales. Aquellas que tienen que ver con el origen y significado de la vida (sobre el nacimiento y la muerte), con el comportamiento y las reglas de conducta, con el significado del bien y del mal, y con la procedencia y finalidad de todo lo que existe. El mundo y la existencia se experimentaban como algo lleno de posibilidades, pero también determinado por el caos, el sin sentido y el desorden. El hombre vivencia la realidad que le rodea, su entorno natural y sociocultural, como una amenaza y como una posibilidad, como algo terrible y desconcertante, que produce también admiración y asombro. La belleza, la vitalidad y la bondad del mundo generan en el hombre gratitud y confianza, pero también miedo a su grandeza, a su capacidad destructiva y a la violencia potencial de la naturaleza. La relación del hombre con el mundo es ambigua, llena de posibilidades y amenazas, mezcla de admiración ante la fecundidad de la naturaleza en sus cosechas y ciclos naturales, y su destructividad y violencia (catástrofes, sequías, inundaciones, etc).

El ser humano tiene conciencia de su contingencia, de su finitud y de su falta de fundamentación. Se experimenta como un ser indefenso y desvalido, que busca protección y que sueña con la plenitud (felicidad), en la que proyecta su ansia de inmortalidad y de infinitud. Somos mortales (seres para la muerte) y, sin embargo, soñamos con la vida inmortal; finitos y sedientos de infinitud; terrenos pero ansiosos de divinidad. No sólo estamos destinados biológicamente a la muerte, como el resto de los animales, sino que sabemos que vamos a morir y nos preguntamos por el significado de la vida humana a la luz de la muerte. De ahí surge la angustia, la inseguridad existencial y el miedo, pero también la esperanza, el deseo y el gozo. Y también la búsqueda de los dioses, el deseo de contactar con los espíritus y el ansia de vincularnos a nuestros antepasados difuntos. Surge la necesidad de una salvación que sólo puede ofrecer la divinidad, a la que nos referimos como origen último de todo cuanto existe y como fin al que tendemos, y que, por su potencialidad, infinitud y trascendencia, no está afectada por el mal, la contingencia y la muerte.

[1] Juan A. Estrada, *Dios en las tradiciones religiosas,* I, Madrid 1994, 29-47; «Religión y mito: una relación ambigua»: *Pensamiento* 48 (1992) 155-73.

A esto responden los mitos, en un primer momento, y luego las religiones, que son las grandes receptoras y sustitutivos de las narraciones míticas. Intentan ofrecer respuestas a las preguntas existenciales del hombre sobre la vida y la muerte, sobre la fugacidad de la existencia y la fluidez del tiempo, y sobre las reglas que deben regir la conducta personal y colectiva. Los relatos míticos ofrecen una explicación de los orígenes de la humanidad y del mundo (sobre todo en el Génesis y en los salmos), orientan sobre el significado de la vida (en cuyo contexto hay que poner los relatos sobre el primer pecado y el desarrollo posterior de la humanidad hasta el capítulo 11 del libro del Génesis), y ofrecen las normas de conducta, sancionadas por la divinidad, que han de regir el comportamiento personal y colectivo. Estos mitos, narraciones e historias legendarias nos dan un mensaje sobre lo que somos, por qué lo somos y cómo deberíamos comportarnos. Son relatos «soteriológicos»[2], es decir, muestran la voluntad de los dioses y ofrecen salvación y consuelo. Se nos dice cómo tenemos que comportarnos, una vez que conocemos nuestro origen y sentido, para alcanzar la felicidad en esta vida y la salvación más allá de la muerte. De esta forma, las religiones responden a las preguntas que brotan de la finitud, contingencia y limitaciones humanas.

Por eso el núcleo de la cultura de los pueblos antiguos es la religión, que es la gran receptora y conservadora de los mitos. El «imaginario religioso», es decir, el conjunto de representaciones, prácticas, ritos y creencias que mediatizan la relación del hombre con Dios, es el que determina las costumbres y comportamientos de los pueblos, el que inspira las leyes sociales y el que legitima a las instituciones socioculturales, como, por ejemplo, la familia, la monarquía, las jerarquías sociales, etc. En los pueblos antiguos, los mitos son una parte esencial de la religión y esta última es la matriz de la cultura, la que da cohesión y estabilidad a la sociedad y ofrece una identidad a los miembros de la comunidad[3]. Los pueblos antiguos no conocían la separación entre la esfera religiosa, la sociedad civil y el Estado, sino que vivían en una cultura unitaria, en la que la religión era el centro de la vida social, política y cultural. La religión no era un asunto privado e individual, sino la gran reguladora de la vida pública, la fuente de inspiración de las leyes estatales, la gran legitimadora de las jerarquías sociales y la primera fuente de poder y de dominio social.

1. La identidad del pueblo judío

La experiencia religiosa israelita también está determinada por la cultura mitológica. Por eso una gran parte de la Biblia, sobre todo el Pentateuco, está formada por relatos y tradiciones míticas, algunas de orígenes muy anteriores al mismo pueblo judío. Israel vivió el contexto cultural de su época y asimiló la herencia mitológica de los pueblos vecinos, haciéndola parte de su tradición propia. Lo que diferencia a Israel de las poblaciones vecinas es la radical separación que estableció entre el mundo (que es obra divina, algo creado y no eterno) y Dios, (que es trascendente, innombrable e irrepresentable, y que no se identifica con ninguna realidad terrena). La denuncia de la idolatría es la otra cara de la concepción israelita de la divinidad. Todo lo terreno, sobre todo la naturaleza, es profano y no es divino. Dios se escapa a la manipulación humana, sobre todo a la magia, porque no se le puede tocar, ni poseer, ni siquiera nombrar. Israel parte de la convicción de que el universo material, el mundo, la naturaleza y el hombre, no se explican por sí mismos, sino que son obra de un ser personal, que es espiritual, misterioso y diferente de todas las realidades con las que entramos en contacto. Las trasciende, es decir, está más allá de todas las realidades empíricas, a las que fundamenta y les da su ser, sin

[2] Un excelente estudio sobre el significado «soteriológico» de los mitos y su importancia para la tradición cristiana es el de F. Schupp, *Schopfung und Sunde*, Dusseldorf 1990, 19-54.

[3] Este es el punto de partida del planteamiento de Durkheim, que hace de la religión el núcleo de la sociedad: E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1982; F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, Barcelona 1984.

mezclarse o fusionarse con ellas[4]. Por eso, porque no se identifica lo divino con ninguna realidad mundana, se mantiene al hombre en una búsqueda permanente de Dios y se secularizan todas las realidades del mundo, que no pueden ser últimas. De ahí surgieron luego muchas de las espiritualidades judías y cristianas, como el «principio y fundamento» de Ignacio de Loyola: todas las cosas están al servicio del hombre, pero éste no puede absolutizarlas, sino usarlas en función de Dios.

La trascendencia de Dios es total, aunque se comunica al ser humano en los acontecimientos de la vida. Naturalmente, esta visión de Dios se fue constituyendo progresivamente y supuso una maduración y purificación de Israel. Inicialmente, compartía el politeísmo de los pueblos vecinos y participaba de las luchas por afirmar el poderío de su dios respecto de los otros (el henoteísmo, la superioridad de Yavé sobre los dioses de otros pueblos). Luego, tras un largo desarrollo, la experiencia religiosa hebrea culminó en un monoteísmo exclusivista y universal. No hay más Dios que Yavé, que es el Dios de todo el universo, el creador de todos los hombres. Por eso, la lucha ya no es entre Yavé y los otros, para ver cuál es el mejor, sino entre Dios y las falsas divinidades, que son creación humana. El combate de dioses se transformó, finalmente, en la crítica profética a las representaciones de la divinidad. La lucha es entre el «Dios divino», revelado al pueblo judío, y las divinidades creadas por el hombre. Una de las grandes aportaciones del pueblo hebreo a toda la humanidad es su concepción de que hay un Dios para todos los hombres, de que ese Dios es espiritual y misterioso, y de que no se deja dominar ni poseer por ningún pueblo. Es el Dios innombrable y siempre libre.

El otro rasgo específico de Israel es la importancia que concede a la historia como determinante de la identidad. Hay que comprender al hombre no tanto desde la naturaleza, a la que pertenece, en cuanto que es un microcosmos, como dicen los griegos, o un ser de la creación, como indica el relato bíblico, cuanto desde la historia, en la que Dios se relaciona y se revela. A Dios no se le encuentra en ningún lugar geográfico, ni en un espacio concreto, ni en ningún objeto o parte de la naturaleza, sino en la historia de Abrahán, de Isaac y Jacob, y de los otros antepasados israelitas. A Dios se le experimenta como un ser personal que entra en relación con los hombres. Es el gran tú, desde el que comprendemos el «yo» personal de cada uno. El tú divino que interpela al ser humano y posibilita que éste se desarrolle y evolucione. El hombre es un ser relacional, no un yo solitario, y necesita la relación interpersonal con los otros y con el mismo Dios para madurar y constituirse como persona. Por eso el yo individual presupone el tú referencial, de la madre y del padre para el niño, de la pareja y el amigo para el adulto, y de Dios para todo ser humano.

«Nadie es nadie, hasta que no es querido por alguien». Somos relación, nos constituimos desde la malla de relaciones personales, en las que nos sentimos conocidos, aceptados y queridos. Sólo cuando entablamos una comunicación, en la que nos sentimos valorados por otras personas, somos «alguien» importante para ellas, cobramos conciencia de nuestra identidad, nos valoramos y afirmamos nuestra dignidad. Y esto nos marca ya desde el nacimiento, en que dependemos de los otros (empezando por el rostro materno y paterno) para ser, crecer y cobrar una identidad personal. Somos dependencia desde el amor, don que nos permite la autovaloración personal. Aquellas personas que no hayan sido queridas por alguien, son «nadie», por mucho dinero, cultura o poder que tengan, porque no son valiosas para nadie, ni a nadie les interesan. El primer rasgo del ser humano es la complementariedad, siempre buscamos el cariño de los otros, su reconocimiento y amor. Por eso la autonomía y la autoafirmación personal es lo segundo y no lo primero. Pasamos de ser hijos de alguien a ser uno mismo, seleccionando lo que hemos recibido desde la infancia y constituyéndonos como seres personales con libertad y autonomía. Israel aplicó esta experiencia a Dios, que irrumpió en la vida de los patriarcas, dándoles así identidad. El hebreo se constituyó en un pueblo diferente no en virtud de la tierra en la que

---

[4] Las diferencias esenciales entre la economía de fusión y de separación han sido analizadas por M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, París 1985. Gauchet reinterpreta a Max Weber y propone el cristianismo como religión que hace posible el hombre sin religión.

vivía, sino a partir de una historia de búsqueda y experiencias de Dios, en la que se fue tejiendo su propia personalidad colectiva.

En cuanto que Israel se sabe en relación con un Dios que le ama, surge la conciencia de su propia dignidad y, con ella, la esperanza. Esto es lo que les llevó a ver la historia como una alianza entre Dios y la humanidad, representada por Israel, y a afirmar que el hombre (varón y hembra) es «imagen y semejanza de Dios», y por ello, señor y dominador sobre el mundo. El ser humano está constituido a imagen del creador, pero tiene que hacerse semejante a él (Gn 1,27-30). El mundo es consistente y bueno, pero hay que transformarlo y adecuarlo al plan creador de Dios. No hay que negar el mundo («fuga mundi»), ni absolutizarlo (idolatría), sino orientarse en él desde la relación con Dios (que se comunica, inspira y motiva la conciencia humana). De ahí el don y el peso de la libertad, de la que surge un proyecto transformador. El tema clásico de la imitación de los dioses, que los cristianos completaron desde la dinámica del seguimiento de Cristo, tiene aquí su punto de partida. El mundo (el universo) pertenece a Dios, pero es un don y una tarea para toda la humanidad, y el hombre tiene que perfeccionarlo, en lugar de destruirlo, y compartirlo con todos. Israel cambió la interdependencia estricta entre los dioses, los hombres y el cosmos, que lleva al animismo y a la magia en la religión, para afirmar tanto la libertad creadora de Dios, como la autonomía histórica del ser humano.

La libertad, juntamente con la inteligencia, es la dimensión fundamental del hombre y ambas se desarrollan en la relación interpersonal con los otros. Israel se plantea la vida como originada por Dios, presente al comienzo y al final de cada persona, siendo el padre y la madre los símbolos por antonomasia de la gratuita actividad creadora de Dios. El Dios de la vida es el que da un significado al nacimiento y a la muerte del hombre, y el que se le comunica a lo largo de la vida. De Dios provenimos y a él vamos. Por eso Dios no es un rival, como ocurre en Grecia con el mito de Prometeo, en el que los dioses sienten celos de los hombres, sino que los convoca y llama, es decir, los inspira y motiva para ser cocreadores y corredentores. Dios hace de cada persona agente de la historia, le da una vocación y la capacita para obrar, transformando el mundo y poniéndolo al servicio de todos. Dios reacciona ante la historia humana, llena de sufrimientos y esperanzas, a través de sus testigos, que, inspirados por él, se convierten en liberadores de todos, porque Dios no quiere salvar sin el hombre, sino desde él. Dios no está fuera de nosotros, sino que es quien nos fundamenta, nos da raíces y nos motiva a lo largo de la vida[5].

La idea de personalidad individual que hoy tenemos no es la de Israel. Una persona independiente presupone una larga historia y es el término de un complejo desarrollo. Somos siempre hijos de alguien: de una familia, de un clan o tribu, y de una comunidad a la que representamos, es decir, de una patria (de un lugar, de una tierra, de un pueblo). De ahí que las acciones individuales repercutan en la suerte del clan, sobre todo las de sus gobernantes (el padre, el líder o jefe, el anciano). Y, a la inversa, debemos pagar por los errores y pecados colectivos y por los de nuestros padres. No tenemos culpa de ellos, pero pagamos las consecuencias. Sin embargo, la tradición hebrea acentúa la libertad individual respecto al fatalismo y el pesimismo de los pueblos que se inspiraban en la naturaleza, en los astros, en el fato o en el cielo. El hombre no está determinado por el destino, es decir, por leyes, divinas o no, que rigen la existencia humana, sino que es libre, aunque condicionado socialmente. Debe obedecer las leyes divinas, que se le comunican en la historia, y aprender a evaluar y a buscar en los acontecimientos de la vida la presencia de Dios. Pero es libre, con capacidad para afirmarlo o negarlo. No es Dios el agente de la historia, sino el hombre, y las consecuencias de cada decisión superan el marco meramente individual y tienen repercusiones para todos. Dios inspira y motiva el protagonismo humano, sin eliminarlo ni desplazarlo.

Israel, a pesar de su pobreza como pueblo, tanto desde el punto de vista demográfico, como cultural,

---

[5] Esto es lo que diferencia la concepcion griega de la judeocristiana La subjetividad relacional se contrapone al esencialismo de la ontologia griega Juan A Estrada, *Dios en las tradiciones filosoficas*, II, Madrid 1996, 23-45

sociopolítico o militar, tuvo una concepción religiosa mucho más personal, liberadora y rica que las potentes naciones vecinas. La vida humana es un quehacer continuo, es historia, evolución, devenir creativo, cambio. Hay una experiencia continua de Dios, que iba revelando su voluntad al hombre y llamándolo a integrarse en su plan de vida. Pero hay también discontinuidad, rupturas e innovaciones, porque hay que buscar siempre la voluntad de Dios, el cual mantiene su misterio y rechaza ser poseído conceptual o prácticamente por el hombre. Y porque Dios es activo en la historia y reacciona ante la conducta humana, abriendo nuevas e inesperadas expectativas de salvación. El ver la vida desde una perspectiva providencialista no implica que Dios esté detrás de todos los acontecimientos, como su causa última. Dios no quiere muchas cosas que nos pasan y no nos envía males ni castigos, ya que entonces sería un Dios malvado, pero hay que aprender a encontrarse con Dios y a confiar en él, en el dolor y en la alegría, en el mal y el bien, en los momentos buenos y malos. Dios no es el causante de todo lo que nos ocurre, pero hay que relacionarse con él en todo, en la salud y en la enfermedad, en la vida y en la muerte.

Somos libres, con una libertad e inteligencia finitas y condicionadas, y Dios mismo es su garante. La relación con el creador no es la de mera sumisión, sino también la de interpelación, la de búsqueda y la de aceptación o negación. Lo sagrado (es decir, lo numinoso, lo divino, lo intocable, lo absoluto y protegido por el tabú) es el hombre mismo dentro de la creación. Por eso la vida humana es sagrada y no pertenece a nadie, sino al mismo Dios («Yavé puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara»: Gn 4,15). La tradición bíblica siempre acentúa la absoluta soberanía divina sobre la creación y la prohibición de que un ser humano quiera ser Dios para los otros, es decir, ser soberano sobre la vida y la muerte. La sacralidad de la vida humana sigue siendo un mensaje renovador y exigente. Interpela a Israel y al mismo cristianismo, siempre propensos a caer en la tentación de comportarse como Dios, es decir, de disponer de la vida humana como si tuviéramos dominio sobre ella, recurriendo a una serie de argumentos utilitaristas y vengativos para eliminar la prohibición divina.

2. De la vocación de Abrahán a la expectativa mesiánica

Somos mortales y sabemos que vamos a morir. La fluidez del tiempo, que vivenciamos con un ritmo más acelerado con el paso de los años, como si la vida se apresurara y se hiciera más corta a medida que nos acercamos a nuestro final y nos alejamos de los orígenes, nos hace cobrar conciencia de la relatividad y fragilidad de nuestros proyectos. El hombre es el ser para la muerte que sueña con la inmortalidad, el animal finito con ansia de infinitud, el protagonista de una historia limitada que hambrea lo absoluto. El hombre quiere ser como dios, aunque sea sólo criatura. Esta inseguridad, así como la conciencia de que el tiempo pasa muy deprisa erosionando los valores y realidades del presente (lo que Mircea Eliade llama «el terror a la historia») es lo que lleva a aferrarse a las personas y las cosas, a absolutizarlas, queriendo parar el curso del tiempo y prolongar el presente para aplazar el final[6]. El inmovilismo y la adhesión integrista a un credo y una tradición son la otra cara de la inseguridad humana. Cuanto más frágiles son nuestras convicciones, creencias y reglas de comportamiento, es decir, cuanto más infundamentados nos sentimos, más crece nuestra angustia, el miedo al futuro y la cerrazón ante cualquier novedad que nos desestabilice. Es lo que ocurre en las épocas de crisis, en las que la inestabilidad y pluralidad se convierten en una amenaza, aunque sean también una posibilidad enriquecedora.

De ahí el atractivo de los que pregonan la «sociedad cerrada», es decir, los que defienden el tesoro de la tradición y el valor del «statu quo», contra las amenazas disolventes del progreso y de las innovaciones. Los más inseguros interiormente son los que más se aferran a lo ya conseguido, a las costumbres, instituciones y valores ya existentes, aunque éstas hayan perdido fuerza y vigencia. La tradición tiene tanto más valor, cuanto más amenazante es el progreso y la evolución. Cuando hay una crisis cultural, fácilmente se da un período en que decli-

[6] M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires 1952, 155-79.

nan las tradiciones del pasado, aunque todavía no haya alternativas sustitutivas. Esto crea un vacío, ya que declinan las prácticas establecidas (que dejan de ser convincentes y aceptables) y todavía no hay otras que las reemplacen. De ahí el miedo al caos, la preocupación por la ausencia de normas sociales reguladoras de la conducta y la nostalgia de un conjunto de valores, aceptados por todos. Nietzsche subrayaba, con gran agudeza, que es mejor un «mal sentido» que carecer de él. El hombre puede asumir una mala ordenación de su vida, pero no puede subsistir sin reglas, creencias y prácticas que le estabilicen y le den seguridad. Cuando esto falta, ya no sabemos cómo comportarnos.

Los momentos históricos de crisis no sólo son propicios para los integrismos de distinto signo, sino también para los movimientos autoritarios que prometen seguridad, ley y orden contra las experiencias desestabilizadoras y los riesgos de las novedades, que arruinan el viejo orden. El recurso al autoritarismo es la contrapartida a la incapacidad para convencer y persuadir. Cuando no hay razones suficientes para convencer al otro, se recurre a la autoridad del cargo, a la imposición más que a la argumentación[7]. Esta actitud es frecuente en las religiones instituidas, que son reacias a las innovaciones, ya que viven de una tradición que, en última instancia, remite a una presunta comunicación divina hecha a sus fundadores. Hay que conservar la tradición porque es un don de Dios y no mera invención humana, e integrar lo nuevo en lo viejo. De ahí la ambiguedad de la tradición revelada. Por un lado, es la raíz (a preservar) de la identidad religiosa y, por otro, puede bloquear el desarrollo de la persona, ya que todo sujeto adulto necesita el cambio. La tradición religiosa es equívoca. Debe ser plataforma de inspiración y de identidad creativa, pero degenera en un sistema fosilizado que pretende parar el curso de la historia y que propugna verdades intemporales.

Esta ambiguedad de la tradición corresponde a la del hombre mismo. Estamos «condenados a la libertad», aunque vivimos de la seguridad que nos da el pasado[8]. Existimos añorando la estabilidad y seguridad pasadas, que tienen sus raíces en nuestras vivencias infantiles y en la dependencia de nuestros padres, que nos lo daban casi todo hecho. Pero estamos condenados a ser adultos, es decir, a independizarnos críticamente de las influencias primeras (familia, escuela, iglesia, amistades, etc.) para actuar por nosotros mismos. Por un lado, añoramos la seguridad perdida (simbolizada por el paraíso original o por la condición fetal del niño en el vientre materno) y, por otro, estamos condenados a la libertad autónoma, que nos lleva a convertirnos en agentes independientes de la historia, es decir, en sujetos de nuestra propia biografía. Nadie puede asumir vicariamente nuestra historia y tenemos que aprender que es mejor equivocarse haciendo lo que uno cree que debe hacer (es decir, aceptar que nuestra vida es nuestra, con sus errores y aciertos) que dejarse llevar por lo que otros nos dicen (que también pueden equivocarse) contra nuestro propio parecer y libertad.

Es una ingenuidad pensar que los otros, supuestamente superiores e incluso representantes de la divinidad, no están condicionados, ni tienen intereses, conscientes e inconscientes, a la hora de buscar la voluntad de Dios, como si estuvieran exentos de las dificultades del ser humano en la búsqueda de la voluntad divina. Ignacio de Loyola nos ha enseñado a sospechar de nuestras representaciones de Dios y propone partir del presupuesto de que no conocemos la voluntad divina, sino que tenemos que descubrirla. Ningún miembro de la Iglesia está exento de ese discernimiento, basado en la autocrítica y la propia experiencia, y, por eso, nadie puede descargar en los otros su responsabilidad a la hora de encauzar su vida y buscar la voluntad divina. La tentación infantil es que otros tomen las decisiones por uno y dejarse guiar por ellos desde la mera aceptación de lo que ha decidido la autoridad.

---

[7] La retorica del conservadurismo se basa en negativizar el progreso, en minimizar sus aportaciones y maximalizar sus riesgos A O Hirschmann, *Retoricas de la intransigencia*, Mexico 1991 Una buena exposicion de la crisis que genera la modernidad es la que ofrece P Berger, *Der Zwang zur Haresie*, Francfort 1980

[8] E Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona 1980, E Drewermann, *Strukturen des Bosen*, I, Munich-Paderborn 1978 Para Drewermann, como para Heidegger, la angustia es el existencial humano por antonomasia

El hombre es responsable ante Dios y ante sí mismo, en cuanto sujeto libre e inteligente, y el crecimiento autónomo lleva consigo asumir la carga de una libertad arriesgada, que nos hace añorar la seguridad perdida. Asumir el riesgo es cargar con la libertad, es decir, abrirnos a la vida como un proyecto que nos obliga a tomar distancia crítica de costumbres, tradiciones y prácticas estables. El hombre es un animal de tradiciones, la costumbre es una de las fuentes del derecho, y el legado cultural que recibimos es la plataforma desde la que se constituye nuestra identidad. Estamos enraizados en la historia, de ahí la importancia de la experiencia y la tradición, que es lo que llevaba a la veneración y valoración de los ancianos, depositarios de una sabiduría que sólo se aprende de la vida. Los patriarcas son los «padres» del pueblo, los que encarnan la continuidad con el pasado y mantienen la memoria que hay que transmitir a las nuevas generaciones. Pero la vida es progreso y cambio, siendo los jóvenes de espíritu, que no siempre coinciden con los más jóvenes biológicamente, los que avanzan y se despegan de la tradición, los que buscan y, a veces, encuentran caminos enriquecedores.

a) Abrahán como modelo del creyente

Esto es lo que hace la figura de Abrahán determinante para la tradición bíblica (Rom 4,18: «esperar cuando no había esperanza, fue la fe que lo hizo padre de todos los pueblos»). Abrahán es el eslabón primero al que remiten las genealogías israelitas, la personalidad corporativa, es decir, el modelo representativo, que encarna la identidad de Israel. De la misma manera que Adán y Eva simbolizan a toda la humanidad, así también Abrahán personifica a Israel. Los relatos de la creación, que sitúan a Israel en la historia de la humanidad, se incorporaron tardíamente a las tradiciones israelitas. Lo primero fue la historia de elección del pueblo por medio de Abrahán[9], refrendada pronto por Moisés que liberó a un pueblo de esclavos y lo llevó a la tierra prometida. Luego, ese Dios revelado en los acontecimientos históricos se identificó con el de los pueblos vecinos, a partir de la creación. El libertador es también el creador, y el Dios de Israel el de toda la humanidad. La experiencia específica que tuvo Israel es la de un Dios que salva e interviene en la vida humana a base de inspirar, motivar y llamar.

Esa intervención de Dios es doble, desestabilizadora y fundadora. Por un lado, Dios actúa en la vida humana removiéndola, genera libertad a base de desenraizar: «vete de tu tierra, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré» (Gn 12,1). Para pueblos nómadas, ganaderos y errantes, que valoraban la tierra como la gran seguridad, la que posibilitaba la vida sedentaria y la cultura urbana agrícola, la llamada divina implicaba una ruptura radical. Había que ponerse en camino (como luego se vuelve a repetir en Egipto, con Moisés) y perder las seguridades de la subsistencia, para asumir un riesgo histórico: dejar la tierra en la que ya se vive y ponerse en marcha buscando otra, fiándose de Dios. La experiencia judeo-cristiana acentúa siempre ese rasgo, directriz de toda auténtica experiencia religiosa. Cuando Dios entra en la vida de una persona, la complica, la desestabiliza y la llama a crecer. Dios no es el que confirma las rutinas establecidas, ni el que fomenta la instalación en la sociedad, sino que, por el contrario, irrumpe como alguien inesperado, que compromete y genera creatividad, intranquilidad y dinamismo. Hay que asumir la inseguridad, fiándose de Dios. La confianza es uno de los rasgos esenciales de la fe. El Dios bíblico llama a asumir la inseguridad del seguimiento, no es un Dios de seguridades e instalaciones, sino que llama a vivir en la fe. Por eso las iglesias temen a los profetas y a los místicos, que son incontrolables e imprevisibles y fácilmente se enfrentan con los ritos, creencias y conductas institucionalizadas.

Por otro lado, la promesa divina abre un futuro a Abrahán (a Israel): «De ti haré una nación grande y te bendeciré. Haré de ti un gran pueblo... Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (Gn 12,2-3). Aquí está la raíz constitutiva de la tradición hebrea. Dios se experimenta como un don, llama a una vocación. La persona religiosa, se-

[9] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento,* I, Salamanca 1972, 177-203; W. Kern, «La creación como presupuesto de la alianza en el Antiguo Testamento», en *Mysterium Salutis,* II/1, Madrid 1969, 490-505; 560-84; P. Trigo, «Creación y mundo material», en *Mysterium Liberationis,* II, Madrid 1990, 26-41.

gún la tradición judeo-cristiana, es la que aprende a vivir de una promesa, volcada hacia el futuro sin perderse en la nostalgia del pasado. Es la vocación de Israel, que espera la intervención de Dios, a pesar de los desastres históricos. Primero fue el compromiso de hacer un pueblo y dar descendencia a una pareja estéril; después, el de liberarles de la esclavitud y darles una tierra propia; pronto será la de hacerse presente en Israel y reinar sobre él (simbolizando su presencia en el arca de la alianza y en el templo de Salomón). Luego, Dios garantiza la supervivencia de Israel y promete restaurarlo desde el exilio; finalmente, surge la promesa de un mesías que va a inaugurar una etapa nueva, tanto para Israel como para toda la humanidad. Es una historia orientada al futuro y sustentada por la confianza en Dios.

Detrás de esas historias, narraciones y leyendas hay siempre la misma dinámica. Hay que vivir la vida desde la relación con Dios, apoyarse en él y no buscar seguridades en las instituciones y poderes mundanos. Ampararse en cualquier instancia humana, confiarle la propia seguridad, equivale a desconfiar de Dios. De ahí la crítica profética a las idolatrías. La fe en Dios garantizó la identidad de Israel en la época bíblica y es la clave para comprender su supervivencia como pueblo hasta finales del siglo XX. Israel mantuvo su esperanza en Dios en medio de los sufrimientos y conflictos históricos. Tuvo que aprender a vivir la vida en un contexto providencialista, es decir, a encontrar a Dios en medio de los acontecimientos y fiarse de él. En la época contemporánea quizá nadie como Kierkegaard ha comprendido mejor el carácter arriesgado de la fe: siempre la vio como la actitud de fiarse y confiar en Dios, más que el mero «creer las cosas que no se ven». La fe es siempre opción, acto libre, tiene algo de apuesta arriesgada. Porque la promesa cobra nuevos horizontes inesperados en el curso histórico, contra el inmovilismo de la tradición. Hay que creer que Dios sigue siendo el señor de la historia en medio de las sorpresas.

El que no está dispuesto a dejarse sorprender por la vida, y encontrarse ahí con Dios, se aleja irremediablemente de la fe bíblica. La promesa divina abre un horizonte de expectativas, que se mantiene en medio de los fracasos e infortunios. Los profetas siempre interpretaban las desgracias como consecuencia de la infidelidad a la alianza, sin que esos desastres les llevaran nunca a negar a Yavé. Parece como que Yavé se esconde, que muda constantemente sus promesas, y mantiene al pueblo en una tensión histórica. Lo más importante no es el contenido material de la promesa, que cambia con el tiempo, sino que ésta mantiene a Israel abierto al futuro desde la esperanza en un Dios, el de los padres. En realidad, se espera a Dios mismo. La mística expresa la búsqueda y ansia de Dios, que, paradójicamente, se agudiza cuando está ausente, pero se mantiene cuando se le experimenta. Dios mismo es el futuro del hombre, el absoluto buscado, muchas veces sin saberlo y confundiéndolo con las realidades mundanas, que nunca satisfacen. Por eso el hombre es insatisfacción radical, tanto mayor cuanta más experiencia tiene de Dios. Este deseo le vincula al dios imprevisible, que le mantiene abierto en la historia y le desestabiliza.

La creación hay que comprenderla en función de esa promesa a Israel. Porque la creación es buena, pero está en pecado; es don de Dios, pero en ella subsiste el dolor, el sufrimiento y el mal. Las religiones, en especial las bíblicas, son soteriologías, es decir, anuncios de salvación. Responden al sufrimiento humano e intentan explicar su origen (su por qué), su finalidad (su para qué) y su significado (en qué consiste el mal). Toda religión tiene un núcleo de «teodicea», es decir, intenta justificar a Dios ante la realidad de una creación imperfecta, no acabada, impregnada de mal y generadora de sufrimiento [10]. Hay una insatisfacción y un desasosiego latentes ante una creación que es buena, en cuanto obra divina, pero que se presenta como realidad histórica mala. El hombre es agente y víctima del mal, pecador e inocente ante el sufrimiento que le acaece, sujeto autónomo y dependiente al mismo tiempo. Esta tensión es constitutiva de la experiencia humana y nos lleva a hacer el mal que no queremos y a omitir el bien que deseamos (Rom 7,14-25). Parece que el hombre y el mundo están mal hechos, y que la

---

[10] Juan A Estrada, *La imposible teodicea La crisis de la fe racional en Dios*, Madrid 1997, 57-69

creación es una obra imperfecta, que dificulta creer en Dios.

La Biblia responde a esta problemática con una promesa. Dios acabará con el mal y restaurará la condición humana dividida, cuya libertad es fuente del bien y del mal. Los símbolos de la creación sirven para anunciar la promesa de una época final de la historia en la que acabará el sufrimiento, en el marco de una creación armónica y reconciliada (Is 11,1-10; 41,18-20; 43,7.18-21). Los textos cristianos subrayan esa dinámica y no temen hablar de «expectación ansiosa de la creación» y de que la creación entera «siente y gime con dolores de parto» esperando su renovación y transformación final (Rom 8,19-22). La misma redención se concibe como una nueva creación. En una palabra, la creación remite a la escatología, es decir, a la intervención última y definitiva de Dios, y ésta completa la creación. Ahí está lo específico de la concepción bíblica de Dios.

La historia de Dios con la humanidad es la de una alianza permanente y una salvación actualizada, pero incompleta. Siguen subsistiendo el mal, el pecado y el sufrimiento, pendientes de una restauración final. La salvación es un don, pero está referida al aquí y ahora de la historia, y sólo de forma gradual, ya al final del Antiguo Testamento, se abre a la expectativa de un juicio y de una resurrección final, más allá de la muerte. La religión ofrece consuelo en el dolor, fortaleza en la lucha y esperanza en el fracaso, ya que se basa en el amor de Dios. En este marco hay que comprender la tradición del Antiguo Testamento, desde los padres de Israel hasta la posterior tradición profética, y la tardía reflexión de los libros sapienciales. Este mensaje es el que se hace valer en los momentos críticos de la historia israelita y lo que les hace diferentes de los otros pueblos.

b) El anhelo del mesías

Desde esta perspectiva hay que comprender las expectativas mesiánicas de Israel. La experiencia hebrea es la del Dios que salva, pero que nunca desplaza al hombre, sino que actúa a través de él. De ahí la larga fila de testigos de Dios, entre los que sobresalen los profetas. En el contexto de la impotencia israelita (política, económica, militar y sociocultural) ante un contexto histórico amenazante para su propia supervivencia como pueblo, resurgió la expectativa del mesías, ungido y enviado por Dios[11]. El mesianismo está basado en la tradición monárquica (el mesías rey) y en la sacerdotal, aunque ocasionalmente se extiende también a todos los «ungidos» (consagrados) de Israel (Sal 105,15; 1 Cr 16,22). El mesías, traducción griega de una palabra aramea, es el ungido de Yavé. En la traducción griega de los LXX, es decir, en la Biblia utilizada en la época de Jesús, se traduce siempre mesías por «Cristo» (excepto en Lv 4,3; 2 Sm 1,21), que es el nombre que se impuso cuando los cristianos aplicaron a Jesús los textos bíblicos. Las expectativas mesiánicas

SOBRE LA ESPERANZA PROFÉTICA

«Podemos decir que en la profecía de Israel se darán los siguientes pasos: De una palabra buscada por el hombre a una palabra enviada por Dios. Del descubrimiento de un enigma al descubrimiento de una misión. De la búsqueda de seguridad personal al choque con una responsabilidad. Del interés personal a la responsabilidad frente a los demás. Este paso del oráculo solicitado por intereses personales al oráculo que transmite la voluntad de Dios, incluso en contra de los intereses personales o nacionales, es lo que dará al profetismo de Israel la importancia y la dignidad que no encontramos de forma tan manifiesta en otras culturas».

José Luis Sicre, «Adivinación y profecía»:
αω_א 1 (1994) 14.

[11] Una buena síntesis del mesianismo bíblico es la que ofrecen H. Strauß - G. Baumbach, «Messias/Messianische Bewegungen»: *TRE* 22 (1992) 617-35. También W. Grundmann - F. Hesse, «χρίω, χριστός»: *ThWNT* 9 (1973) 482-570; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seine Nachfolgern*, Zurich 1962, 21-52; 71-77; N. Füglister, «Fundamentos veterotestamentarios de la cristología neotestamentaria», en *Mysterium Salutis*, III/1, Madrid 1971, 123-244; H. Frankemölle, «Jüdische Messiaserwartung und christliche Messiasglaube»: *Kairos* 20 (1978) 97-109.

canalizaron las esperanzas hebreas de salvación. Cuanto peor iban las cosas al pueblo judío, tanto mayor era la expectativa de que Dios enviaría un mesías para cambiar el curso de la historia.

De las 38 veces que se habla del mesías en el Antiguo Testamento sólo 3 se refieren expresamente al salvador escatológico, al enviado del final de los tiempos (1 Sm 2,10; Sal 2,2; Dn 9,25-27), que fue luego la figura característica de la época cristiana. La ruina de la dinastía real davídica y la progresiva decadencia israelita llevó a esperar un mesías idealizado que conectara con la antigua tradición monárquica y restaurara a Israel en la época final de la historia. El ideal utópico del mesías canalizó las expectativas nacionalistas y religiosas judías, combinando elementos heterogéneos de la tradición real, sacerdotal y profética (Is 9,1-6; 11,1-5; Miq 5,1-3; Jr 23,5-8; Zac 9,9-15). La religión mantuvo las esperanzas populares en situaciones de opresión, poniéndose el acento más en la acción de Dios que en clarificar la persona e identidad del mesías. Lo esencial era el tiempo salvífico, sobre todo en la época intertestamentaria, es decir, en el tiempo entre el final del Antiguo Testamento y el comienzo de la era cristiana, no la figura concreta del mesías. Este sólo cobró realce un siglo antes de la era cristiana, sobre todo en los *Salmos de Salomón* (17,21-32; 18) y en Qumrán, bajo la figura del mesías sacerdotal, al que se subordinaba el mesías davídico y real.

En Israel no hay ni una tradición mesiánica unitaria, ni un consenso acerca de los pasajes mesiánicos de la Biblia. De hecho, cualquier contenido bíblico podía ser interpretado como mesiánico según las circunstancias históricas, y cualquier cita mesiánica admitía diversas interpretaciones según la tradición de las distintas escuelas. Cada época y tradición tenía su propia expectativa sobre el mesías prometido que consumaría la alianza entre Dios y el pueblo. Un detallado análisis de los pasajes bíblicos que han sido utilizados como mesiánicos por las distintas escuelas y movimientos judíos[12] concluye que hay un pequeño conjunto que es el más citado en las diversas tradiciones (Gn 49,10; Nm 24.17; Dt 33; 2 Sm 7,13; Is 11,1; Am 9,11; Dn 7,13). Hay también una serie de figuras y representaciones mesiánicas que son las más conocidas (el mesías guerrero, el Hijo del hombre como juez final, el rey ungido e hijo de David, el rey sacerdotal, el maestro final de la Torá, etc.). Las necesidades humanas, sobre todo las situaciones de indigencia, generan expectativas libertadoras, que se canalizaron bajo la figura del mesías. Esto ocurrió desde la época de los macabeos (175 a. C.) hasta el 135 d. C., es decir, hasta la segunda guerra judía contra los romanos. Y tuvo luego continuación en las corrientes apocalípticas y gnósticas cristianas, y en las interpretaciones de los rabinos judíos.

La figura del mesías fue receptora de las miserias y expectativas populares. En los dos siglos anteriores y posteriores a Cristo, se convirtió en el símbolo salvífico por excelencia del pueblo judío. En la época cristiana aumentó la tensión mesiánica, como bien observó el historiador Flavio Josefo, en relación con la creciente tensión política (sobre todo de los celotas, que soñaban con un mesías real). Los intentos de alzamiento contra los romanos en nombre de pretendidos mesías culminaron en la guerra del año 70 y en la posterior del 135. En esta época, se perfilaron nuevos rasgos de la expectativa mesiánica, como la figura del Hijo del hombre de Daniel, que cobró resonancia apocalíptica, junto a las figuras sacerdotales de Melquisedec, Aarón y las proféticas de Elías y Moisés, como testigos del *tiempo final* salvífico. Sólo tras la derrota judía, hubo un distanciamiento progresivo de los rabinos respecto de esta concepción mesiánica, mientras que los cristianos la mantuvieron porque identificaron a Jesús con el mesías esperado.

La visión cristiana de Jesús y del significado de su vida, de su doctrina y de su praxis, hay que analizarlas desde este contexto judío. Los cristianos asumieron las plurales tradiciones mesiánicas del judaísmo aplicándolas a Jesús e interpretando, desde ahí, su vida histórica. Se le representó, sobre todo, desde la tradición del mesías davídico (Mt 1,1.18.20; 9,27; 12,23; 15,22; 20,29-31; 21,1.9.15; 22,41-46; Jn 1,49; Mc 11,1-19; 12,35-37; Lc 19,29.40; 20,41-44; 24,21; Hch 1,6; Rom 15,21), y esta teología

---

[12] G. S. Oegema, *Der Gesalbte und sein Volk*, Gotinga 1994, 287-305.

fue un elemento decisivo de su condena a muerte (Mc 15,2.9-18.26.32). Pero no sólo se vio a Jesús como un mesías real y triunfante, sino que se le aplicaron los títulos de Hijo del hombre y juez (Mc 13,5-27; 14,61; Mt 12,41; 23,30-31; 25,1-46; Lc 6,22; 11,30; 12,8-9; 17,24-30; 21,27-36, 1 Tes 4,13-18; 1 Cor 15,22-24; Ap 1,12-20; 14,14-16; 19,11-16; 22,12-17), más abiertos al papel sufriente del mesías (Mt 8,16-17; 12,15-21; Jn 1,45; Ap 7,4-17). También Pablo vinculó la idea del mesías con la del crucificado, a pesar de que esa vinculación contradecía las expectativas judías y era desconocida para el Antiguo Testamento (1 Cor 1,18-23; 15,3-5; Rom 5,6-8; 6,3. 11.23). Los cristianos leyeron la Biblia judía buscando en las distintas tradiciones material para explicar la identidad de Jesús. De esta forma, la vida y muerte de Jesús se convirtió en una clave para interpretar los textos bíblicos y, a la inversa, los pasajes de la Escritura sirvieron para comprender el significado del judío Jesús.

Junto a estas tradiciones mesiánicas, que fueron las más empleadas por los cristianos, hay otras más minoritarias que también se le aplicaron, como la del maestro de la ley (Mt 23,1-23) o el maestro de la justicia (2 Tes 2,1.14-16) o como alguien superior al mismo Moisés (Heb 3,1-6; 8,1-13). También destaca la teología que lo ve como el profeta final (Lc 3,16-17; 11,30; 12,8-9; 2 Pe 3,10), la de sacerdote (Heb 1,5-14; 3; 4,14-16), la de rey sacerdote (1 Pe 2,9-10) y la del rey de la verdad (Jn 18,28). En general, los cristianos aprovecharon la pluralidad de tradiciones mesiánicas del judaísmo para evaluar con ellas a Jesús, a partir de la resurrección. No sabemos cómo se comprendió Jesús a sí mismo y mucho menos si llegó a aplicarse los títulos mesiánicos, o fue la teología cristiana pascual la que los empleó para enaltecerle, que es lo más probable. En cualquier caso, hay que distinguir entre el hebreo Jesús, el personaje real terreno, y el Cristo de la fe, que es el que proclamaron los cristianos.

Lucas explicó el mesianismo de Jesús porque estaba ungido por el Espíritu (Lc 1,35; 4,16-21), presentándolo como el «Cristo de Dios» (Lc 9,20; 23,35) y como el «Hijo de Dios» (Lc 4,41; 22,67-70; Hch 9,20), a pesar de ser consciente de las connotaciones políticas del título (Lc 19,11; 24,21; Hch 1,6), que podían obstaculizar la misión en el imperio romano. La experiencia de la resurrección es la clave para comprender por qué se utilizaron los títulos y se aplicaron retrospectivamente al judío Jesús (Hch 2,33-36; 10,38; Lc 11,14-26; 13,11-17). Estas connotaciones políticas, especialmente peligrosas tras la guerra contra los romanos, se dejaron sentir en el evangelio de Juan (Jn 6,15), y le llevaron a preferir el título de Hijo de Dios al de mesías, y a presentarlo como el «rey de la verdad» (Jn 18,37), aunque sin renunciar a su mesianismo (Jn 4,25-26; 7,26-27.41-43; 12,34). A su vez, el Apocalipsis johaneo desarrolló la tradición del mesías real que triunfa sobre las potencias del mal al final de los tiempos, aplicándola a Jesús resucitado (Ap 5,5; 11,15; 12,1-17; 19,15-21; 22,16).

La importancia de la corriente real, que arrancaba del rey David (Jn 6,14-15; Mc 13,22 par), contrasta con la otra teología mesiánico-sacerdotal, que no tuvo cabida en los evangelios ni en el resto del Nuevo Testamento, excepto en la carta a los Hebreos, vinculada a las tradiciones de Qumrán y a las imágenes mesiánico-sacerdotales de Melquisedec (Heb 3,6; 4,14; 5,6.10; 6,6.20; 7,15-17). Por el contrario, la corriente profético-mesiánica está ampliamente documentada en el Nuevo Testamento. Se aplicó primeramente a Juan el Bautista (Mc 9,12 par; Mt 11,13), al que se vio como Elías redivivo (Mc 1,4.6; Jn 1,20; Lc 3,15-17; Hch 13,25), el cual proclamaba la inminente llegada del reinado y el juicio de Dios. Y se consideró a Jesús como el profeta mesías, identificándolo con Elías (Mc 6,15 par; 8,28 par),con Juan el Bautista resucitado (Mc 6,14 par; 8,28 par), y con el mismo Moisés restaurado (Hch 3,15-22; 7,35-37), cuyos milagros repetía (Mc 6,35 par; 8,1-9 par; Jn 6,1-15). Los milagros de Jesús, así como su llamada a los primeros discípulos (Mc 1,16-20 par; 2,14), tienen como trasfondo la tradición de un profeta mesiánico final, que tenía que restaurar a Israel.

Esta síntesis de tradiciones, con las que se pretendía clarificar el significado de Jesús, se enriqueció también con la tradición apocalíptica acerca de un «Hijo de hombre» celestial y preexistente que, en el tiempo final, asumiría el papel de juez de la hu-

manidad. En la época cristiana tuvo un amplio desarrollo este mesianismo apocalíptico, sobre todo en la literatura apócrifa de Henoch. La Iglesia primitiva lo identificó con Jesús, como el Hijo del hombre mesiánico que volvería de nuevo, como sufriente y resucitado (Mc 2,10.28; 8,31.38 par; 9,31 par; 10,32-34 par; 13,26 par; 14,62 par). Es posible que el apelativo de «Hijo del hombre», que en el Antiguo Testamento designa a un hombre en general, no necesariamente un título, y que simboliza al mismo Israel (Dn 7,13-22; Ap 1,13-20), haya sido utilizado por Jesús (Mc 8,38 par; 14,62; Lc 12,8 par; 17,24.26 par; 22,69; Mt 25,31-46). Es un nombre que siempre se pone en boca de Jesús (excepto en Hch 7,56), pero esta designación no era usual en el tiempo de Jesús y menos con un significado escatológico-mesiánico. Lo más probable es que sea un título cristiano que, como los otros, sirvió para expresar el triunfo de Jesús, resucitado por Dios.

El personaje real, el judío de Nazaret, fue recubierto de muchos títulos triunfales para expresar su victoria sobre la muerte y su vinculación a Dios. No hay consenso en la exégesis sobre el origen y empleo de esta denominación de «Hijo del hombre»; quizá fue usada espontáneamente por el pueblo (Jn 12,34) y asumida luego por los evangelistas. En cualquier caso, la comunidad le dio un nuevo sentido mesiánico y escatológico a partir de la resurrección. El título de «Hijo del hombre» vinculó la cristología y la eclesiología (Mt 8,20-22; 10,32-33; 16,19; 18,18; 19,28; Mc 2,23-28; 10,43-45; Lc 6,22; 12,8-10). Resalta la línea cristológica del seguimiento, haciendo hincapié en la fraternidad y en la atención a los más pequeños de la comunidad. Por otra parte, sirve para indicar que los discípulos participaban de su autoridad, combinando lo cristológico y lo eclesiológico. El Hijo del hombre sufriente es el resucitado, y la comunidad participa de su doble destino de cruz y de gloria, de persecución y de triunfo.

Los cristianos buscaron en las diversas tradiciones del Antiguo Testamento y del judaísmo precristiano teologías legitimadoras de Jesús y las aplicaron a su vida. No hay que olvidar, sin embargo, que Jesús fue un judío, no un cristiano, y que los títulos cristológicos se desarrollaron a partir de la resurrección, para expresar la identidad de Jesús tal y como se comprendía su triunfo sobre la muerte. Había una pretensión de continuidad respecto a las promesas del Antiguo Testamento, aunque no se puede hablar de un mero esquema de promesa y cumplimiento, que se realizaría en Jesús. Había también una ruptura respecto a la esperanza hebrea de un mesías, en cuanto que se mantuvo el mesianismo del crucificado y, simultáneamente, se esperaba una segunda venida del mesías, que sería la última, y se pasó a darle títulos de filiación divina y de Señor triunfante y exaltado, que eran desconocidos para la Biblia hebrea. Con ello, expresaron cómo entendían a Jesús y pusieron el marco para constituir una comunidad de discípulos, de la que surgió el cristianismo como religión diferenciada del judaísmo. La Iglesia hay que comprenderla desde la vida de Jesús y desde las interpretaciones posteriores que se hicieron de su obra, no necesariamente coincidentes con las que tuvo el judío Jesús.

3. De la esperanza del mesías a la instauración del reinado de Dios

El núcleo de la predicación de Jesús es el anuncio del «reinado de Dios», entendido tanto en un sentido espacial (reino) como de señorío personal (reinado) en la sociedad humana[13]. De las 162 veces que se habla del término en el Nuevo Testamento, 129 se encuentran en los evangelios sinópticos y en los Hechos de los apóstoles. Marcos emplea el término 13 veces (12 de ellas en boca de Jesús) y Mateo 32, con el giro de «reino de los cielos», y otras 13 en que se refiere al Padre, o al Hijo del hombre. Quizá la expresión «reino de los cielos» se debe al uso judío, que evita nombrar a Dios, o a que se quiere subrayar el dominio universal de Dios sobre todo

[13] A. Lindemann, «Herrschaft Gottes/ Reich Gottes III» *TRE* 15 (1986) 196-218, U Luz, «βασιλεία» *DENT* I (1996) 600-614, K L Schmidt, «βασιλεύς» *ThWNT* I (1933) 576-93, H Conzelmann, «Reich Gottes im Judentum und NT» *RGG* 5 (1961) 912-918, «Eschatologie, IV Im Urchristentum» *RGG* 2 (1958) 650-87, R Schnackenburg, «Basileia» *LThK* 2 (1958) 25-31, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970, G Klein, «Reich Gottes als biblischer Zentralbegriff» *EvTh* 30 (1970) 642-70, M Knapp, *Gottesherrschaft als Zukunft der Welt*, Wurzburgo 1993

(Mt 6,10). Lo característico de Lucas (que lo emplea 46 veces en el evangelio y 8 veces en Hechos) es la equiparación entre reino de Dios y predicación de Jesús: evangelizar, predicar, anunciar y hablar del reino de Dios es la actividad de Jesús (Lc 4,43; 8,1; 9,2.11.60; Hch 1,3; 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31). Es un término característico de los evangelios sinópticos y casi ausente del cuarto evangelio (Jn 3,3.5). No cabe duda de que pertenece a la predicación y actividad de Jesús, y que no es una creación pascual.

Es muy probable que esa predicación del reino de Dios tenga históricamente a Juan el Bautista como punto de partida (Mt 3,2: «arrepentíos porque se acerca el reinado de Dios»). Juan estaba dentro de la tradición que anunciaba la llegada del juicio final, culminando así el dominio de Yavé en todo el universo y, especialmente, en Israel (Sal 29,1.10; 47,7-9; 93,2). De ahí su llamada a la penitencia y a la conversión para escapar de la ira divina, siguiendo las expectativas tradicionales (Is 24-27; Zac 14,9; Dn 7,17-27; 2 Mac 7,9). Israel esperaba el dominio definitivo de Dios, acompañado por un juicio de todos los pueblos. Esta expectativa es lo que llamamos «escatología» (lo que tiene que ver con las últimas cosas, con las postrimerías de la historia), que apunta a lo que va a ocurrir a partir de la intervención última de Dios. El final es lo que da sentido a la vida humana, y el presente hay que comprenderlo desde la actuación futura de Dios. Hay que ver la actualidad desde la perspectiva de la victoria final divina sobre el mal, el sufrimiento y el pecado, y actuar en consecuencia. Hay que vivir en el presente, pero con la mirada puesta en el futuro, en la intervención divina.

Por eso Jesús es el que nos da las claves para comprender la vida humana, porque nos revela qué es lo que Dios espera de cada persona y promete que Dios triunfará sobre el mal y el pecado, con los que estamos existencialmente confrontados. Con Jesús comienza la etapa final de la salvación prometida, el suyo es el tiempo escatológico, la época en la que Dios intervino plenamente en la historia. Esto es lo que afirmaban los cristianos. La tradición escatológica está representada principalmente por las corrientes proféticas mesiánicas y en ellas se inscribe el anuncio del Bautista y el del mismo Jesús. La escatología implica que en Jesús tenemos las claves definitivas de la actuación de Dios en el mundo. Aunque cronológicamente la vida de Jesús está dentro del curso de una historia que todavía continúa, teológicamente implica el «final de los tiempos», es decir, en ella Dios se revela de forma plena y definitiva.

De ahí deriva también la literatura apocalíptica, que estaba en pleno apogeo en el siglo I de nuestra era, y que narraba las luchas entre el enviado de Dios y el representante del mal, al final de los tiempos. Las narraciones apocalípticas judías, y luego las cristianas, ofrecieron visiones del futuro en las que se escenificaba el combate entre el mal y el bien, para, desde ahí, amonestar a la perseverancia, a la penitencia y a la fe en Dios. Son relatos imaginarios que anticipan el combate final contra el mal, muy frecuentes desde el 200 a. C. hasta la era cristiana. El cristianismo asumió algunas de esas narraciones e imágenes y las aplicó a Cristo, pero, en general fue

SOBRE LA EXPECTATIVA DEL REINO

«La superación del reduccionismo referido se encuentra, creemos, en la teoría hermenéutica que subraya la doble dimensión del reino de Dios, presente y futuro, la tensión entre las palabras de Jesús que se refieren al reino de Dios como acontecimiento futuro y las que expresan su irrupción en el presente y el carácter temporal del horizonte escatológico. Según esto, no parece pueda recurrirse a Jesús ni como mero adalid de una escatología realizada o confirmada, ni como un apocalíptico sin más, en la línea de la tradición apocalíptica judía (...). Las palabras de Jesús sobre el reino futuro, según la atinada observación de Kümmel, más que enseñanza apocalíptica, son en realidad *promesa escatológica*. Tampoco resulta procedente atribuir las afirmaciones presentistas sobre el reino de Dios a Jesús y los anuncios de futuro a la comunidad cristiana primitiva ante el retraso de la parusía».

Juan José Tamayo Acosta,
Para comprender la escatología cristiana,
Estella 1993, 150.

mucho más sobrio y remiso a esos relatos que a la expectativa escatológica, que simplemente afirmaba el triunfo final de Dios en la historia, sin caer en escenificaciones tremendistas. Para el cristianismo, lo esencial es la escatología, ya que considera que Jesús es el enviado que revela plenamente quién es Dios y cómo actúa en la historia humana, mientras que la apocalíptica es secundaria, ya que los evangelios subrayan que nadie sabe ni el día ni la hora del final de la historia y del juicio de Dios, aunque la comunidad, y probablemente el mismo Jesús, la esperaban en un tiempo cercano.

Los evangelios trazaron una línea de demarcación entre el tiempo histórico, que llegaba hasta Juan el Bautista, y el que comienza con la llegada del reino de Dios (Lc 7,28; Mt 11,11-15; Lc 16,16), aunque no hay los mismos límites en todas las tradiciones [14]. Muy probablemente, los cristianos acentuaron la división entre el Bautista y Jesús para subrayar la superioridad del segundo sobre el primero, replicando así a los judíos que recordaban que Jesús surgió históricamente como un discípulo o seguidor del movimiento penitencial del Bautista. La novedad radicaba en los nuevos acentos que puso en su predicación, sin los rasgos ascéticos y «monacales» del Bautista, y con un bautismo diferenciado del suyo (Jn 3,26 es corregido por Jn 4,2: en realidad no era Jesús quien bautizaba, sino sus discípulos). Si el anuncio de un Dios juez marca la predicación anterior, la proclamación de un Dios cercano a los pecadores caracteriza a Jesús el nazareno.

Jesús emerge de entre la multitud de los discípulos y simpatizantes del Bautista a partir de una visión de Dios, una teofanía, que le acaeció durante su bautismo, según la mejor tradición del Antiguo Testamento. Se puede hablar de una «conversión» del judío Jesús, no en el sentido moral, sino en el de una experiencia de Dios que cambió su vida. El hebreo Jesús dejó su vida privada y pasó a convertirse en una figura pública, cuya misión estribaba en anunciar y hacer presente el reinado de Dios en la sociedad judía. En el evangelio de Marcos, la llamada a la penitencia del Bautista (Mc 1,4) se transformó también en una invitación a asumir el evangelio del reino («entrar en el reino de Dios»: Mc 1,15; 9,47; 10,15.23.25; Mt 5,20). La identidad de Jesús y la comprensión de su misión está marcada por la llegada del reinado de Dios. Desde ahí se articula la llamada a un comportamiento ético, una determinada comprensión de Dios, las expectativas de salvación («heredar el reino»: Mt 25,34) y la advertencia ante el peligro de perder la gran oportunidad de la vida (Mt 25,41-46).

Se trata del reinado de Dios, del que Jesús es mensajero y agente histórico. Jesús no se refiere nunca a sí mismo, quizá con la excepción de la parábola del sembrador (Mc 4,3-9 par), sino a Dios que interviene en la sociedad. Su mensaje es teocéntrico y se expresa, sobre todo, en parábolas, que es la forma que le permite dirigirse al pueblo en un lenguaje accesible. Las parábolas del reino son fundamentales para comprender su concepción de Dios y del hombre [15]. Jesús cuenta historias y emplea metáforas que penetran en la vida cotidiana de los oyentes, buscando que éstos reaccionen ante su mensaje y cambien de comportamiento y de forma de ver la vida. Son narraciones ejemplares que se comunican a la gente en un contexto profano, laical y desacrali-

---

[14] En el Nuevo Testamento no hay una separación estricta entre Juan el Bautista y Jesus, excepto en Lucas, que hace del tiempo de Jesus la epoca clave de la historia Esta division tripartita es la alternativa lucana al esquema judío de los dos eones, de claro trasfondo escatológico y apocalíptico H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga [5]1964, 12-21, 92-94, H Flender, *St Luke Theologian of Redemptive History*, Londres 1967, 11-13 Hay, sin embargo, autores que ven la perspectiva del Nuevo Testamento como el «camino del Señor», sin que haya tres etapas diferenciadas, inadmisibles para el evangelista Mateo cf J M Robinson, *Das Geschichtsverstandnis des Markusevangeliums*, Zurich 1956, 82-103, H Frankemolle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Munster 1973, 365-82, R Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, Munich 1963, 76-78, W G Kummel, «Luc en accusation dans la theologie contemporaine», en (Memorial L Cerfaux) *L'evangile de Luc*, Gembloux 1973, 93-109, W C Robinson, *Der Weg des Herrn*, Hamburgo 1964, 28-36

[15] Dos estudios clasicos son los de C H Dodd, *Las parabolas del reino*, Madrid 1974 y J Jeremias, *Las parábolas de Jesus*, Estella 1970 Una completa síntesis de las distintas interpretaciones de las parabolas la ofrece W S Kissinger, *The Parables of Jesus*, Londres 1979 Tambien E Lohse, *Die Einheit des Neuen Testamentes*, I, Gotinga 1973, 49-61, N Perrin, «The Evangelist's Interpretation of Jesus's Parables» *JR* 52 (1972) 361-75 Una interesante interpretacion a partir de la dimension comunicativa del lenguaje es la que ofrece E Arens, *Kommunikative Handlungen*, Dusseldorf 1982

zado, buscando que se saque una enseñanza que ilumine la vida.

El significado de las parábolas cambia según el contexto histórico al que se aplican. Es decir, varían desde la etapa de Jesús, que escenifica con ellas quién es y cómo se comporta Dios, contrastando la acción divina con la de los sacerdotes, rabinos y fariseos, a la posterior situación de las comunidades, que las leían y las aplicaban a los problemas que tenían tras su muerte. El sentido de urgencia y de interpelación que tenían las parábolas para Jesús (el reino se acerca y hay que dejarlo todo para abrirse al Dios que llega) dejó paso luego a una interpretación más moral y exhortativa. En los evangelios se mezclan ambas expectativas. La palabra de Dios puede ser siempre la misma, pero la entendemos y aplicamos de forma distinta según el momento histórico en que la recibimos. Por eso cada evangelista puso el acento en dimensiones distintas, según la comunidad que tenía por destinatario de su evangelio.

En las parábolas se muestra la comprensión que Jesús tiene de Dios, la apología de su misión y la crítica a la religión de su tiempo. Se usan situaciones de la vida cotidiana, para, desde ellas, explicar cómo llega el reinado de Dios («El reino de los cielos se parece...»). De esta forma enseñaba a contemplar la vida desde la perspectiva divina y a sacar las consecuencias pertinentes («el que tenga oídos para oír, que oiga»). Las parábolas del reino fueron fundamentales para comunicar esperanza a sus destinatarios, al pueblo y especialmente a los pecadores, y para denunciar a las autoridades (que no sólo no reconocían el reinado de Dios entrante, sino que se le oponían). Inicialmente, las parábolas tenían una intencionalidad profético-mesiánica, es decir, subrayaban que había que dejarlo todo para recibir el reino con total apertura, porque estaba muy cercano el final de la historia (Mc 9,1; 13,30). Luego se convirtieron en admoniciones espirituales, ascéticas y morales (descontextualizadas y desescatologizadas) que servían de amonestación a las comunidades cristianas para un determinado comportamiento humano, moral y religioso. El radicalismo evangélico de Jesús hay que comprenderlo desde la perspectiva de un tiempo acuciante que exigía optar por Dios, porque se acercaba la etapa final de la historia.

Esto es lo que se perdió luego en la comunidad primitiva y obligó a una reinterpretación interior y espiritual del mensaje jesuano. Al perderse la expectativa del reinado y la cercanía del tiempo final, se dio un giro a las parábolas en una línea espiritual, interior, moral e individual, a costa de su dimensión original escatológica, colectiva, profética y desestabilizadora. El reinado era una realidad presente (Lc 10,18.23; 11,20 par; Mt 11,5.12; Lc 16,16; Mt 12,28; Lc 16,20; Lc 17,20-21; Mc 2,19; 3,27) y futura (Mc 4,26-30; 10,15; 19,11; Hch 1,6; 14,22; 22,16.18.29-30), que el hombre sólo puede esperar y pedir (Mt 6,10; Lc 11,2; Mc 9,47; 10,23; Lc 9,62; 17,20)[16]. Es como una semilla sembrada en la historia humana y en constante crecimiento (Mc 4,3-7; Lc 13,18.20; Mt 13,33) y representa un desafío para los que escuchan el anuncio, ya que deben abandonarlo todo y relegar los vínculos sociales y familiares para abrirse a la intervención divina (Mc 9,47; 10,21; Mt 6,33; 8,21; 13,44-50; 19,12; 21,31-32; Lc 9,60-62). Se trata de una realidad que comienza en el presente, vinculada a la persona de Jesús, y que tiene una perspectiva de futuro, que cobra nuevas dimensiones a la luz de la resurrección.

Se puede comprender que este anuncio a un pueblo oprimido, empobrecido e impotente, como era el judío bajo el dominio romano, despertara grandes expectativas, ilusiones y temores según la posición social de los receptores y sus planteamientos religiosos. Por eso el reinado de Dios es «evangelio», es decir, buena noticia, porque es un don de Dios (Mc 4,26-32; Mt 13,33) para todos los que experimentan la miseria humana. Pero es también una tarea, el imperativo al seguimiento de Jesús y a abandonarlo todo en función de él. El ser humano

---

[16] Tras largas discusiones, se ha impuesto un consenso mayoritario de síntesis («ya, pero todavía no»; presente, pero abierto al futuro) entre los que defendían una escatología realizada o de presente y los que propugnaban una de futuro: G. Klein, «Eschatologie, IV»: *TRE* 10 (1982) 270-99; E. Linnemann, «Zeitansage und Zeitvorstellung in den Verkündigung Jesu», en (Festschrift für H. Conzelmann) *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tubinga 1975, 237-63; P. Hoffmann, «Reich Gottes»: *HThG* 2 (1963) 414-28; G. R. Beasley Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, Exeter 1986; W. G. Kummel, *Verheißung und Erfüllung*, Zurich [3]1956; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983.

no puede construir el reinado de Dios por sí sólo, porque es un don divino, pero Dios no quiere implantar su reino en el mundo sin contar con la colaboración humana. Esta es la versión cristiana de la teología israelita de la alianza.

La predicación de Jesús corresponde también a la idea judía de un reino que se hace presente en Israel, pero que se extenderá a todos los pueblos (Mt 8,10-12; Lc 13,29; Mt 24,14; Hch 14,21-22), con un horizonte universalista que no cuestiona la idea del pueblo elegido (Lc 2,31-32; Mc 7,27 par; Mt 10,5; 15,24), ya que los paganos podían participar en la mesa del reino de Dios (Mt 8,11; Lc 11,30-32; 13,28-30; 14.23). Jesús mantiene la posición central de Israel en el plan de Dios, desde la que se daría la salvación de todos los pueblos (Mt 5,13-16). Ya veremos cómo se transformó la idea del reinado de Dios con el paso de la misión a los judíos, que inició Jesús, a la de los paganos, protagonizada por sus discípulos, y cómo cambió la visión de Jesús, ya durante su vida, y luego la de la Iglesia que lo siguió.

Jesús unió la convicción de la cercanía del reino de Dios, por el que se sabía enviado, con su fe judía, que esperaba la restauración futura de Israel (Mt 17,11; Mc 9,12; cf. Mal 3,24; Hch 1,6). En este contexto se explican muchos hechos y comportamientos de Jesús: la elección de doce discípulos o apóstoles (Mt 19,28; Mc 10,37 par), como símbolos del Nuevo Israel; su intento de purificación y renovación del templo; la atención preferente a los nuevos destinatarios del reino, los pecadores y marginados, que están ausentes de la predicación del Bautista, más centrada en una llamada a la penitencia de todo Israel, etc. El hecho de que Jesús no participara en el movimiento militar y nacionalista judío, que llevó a la guerra del año 70, no implica que el universalismo de su mensaje (Mt 8,11) rompiera con las expectativas acerca de la renovación de Israel. Jesús vivió el drama de ver cómo su pueblo se cerraba progresivamente al anuncio del reino que llegaba, pero murió convencido de que Dios no abandonaría a su pueblo y de que Israel acabaría participando en el reino prometido.

Su actividad en favor del reino tiene una dimensión de presente y otra de futuro, que va más allá de él mismo, aunque no sabemos con seguridad qué es lo que corresponde a su propia concepción y a la visión de la iglesia primitiva (Mt 11,21-24; 12,41-42), entre lo que se proyectó luego en las palabras y obras de Jesús, y lo que fue parte genuina de su mensaje. Por un lado, el reinado había comenzado ya a construirse en Israel, a partir de la actividad de Jesús; por otro, se consumaría en un tiempo cercano pero desconocido, en el que Dios intervendría plenamente. Estas dos dimensiones, presente y futuro, son las que hacen de la escatología de los evangelios un anuncio muy complejo, con el peligro de reducirla a una sola. Los textos bíblicos mezclan ambas tradiciones, las que afirman que el reino ya está presente y las que dicen que el reinado de Dios llegará en un tiempo futuro, aunque cercano. Nunca sabremos con seguridad qué es lo que pensaba Jesús al respecto.

De la misma forma, resulta imposible saber con certeza lo que corresponde al mensaje jesuano del reino prometido y lo concerniente a un juicio universal, con resonancias cósmicas y mundanas, que se daba ya germinalmente en la predicación del Bautista, en grupos marginales, como Qumrán, y en el mismo movimiento nacionalista anti-romano. Hay una vieja tradición hebrea acerca del juicio final y de la recompensa y castigo a los buenos y malos respectivamente, que hay que diferenciar de la proclamación jesuana de la llegada del reinado de Dios, aunque ambas convergieran en los textos del Nuevo Testamento [17]. Sabemos que Jesús esperaba una actuación definitiva de Dios en la historia, por eso anunciaba la llegada del reino. Los evangelios veían esa intervención como la que señalaba la cercanía del fin del mundo y del juicio final, pero no sabemos con certeza qué es lo que pensaba Jesús.

Es probable que la creencia en un fin próximo de la historia provenga de la iglesia primitiva, pero tenga raíces en Jesús, ya que no advertimos ninguna ruptura entre la iglesia primitiva, que esperaba la inminente llegada del final de los tiempos y le proclamaba como el mesías prometido, y el anuncio je-

---

[17] J. Sanders, *Jesus and Judaism*, Londres [2]1987, 116-19; 150-56; 222-41.

suano de la cercanía del reino. Nunca sabremos con certeza hasta qué punto Jesús veía el reinado de Dios entrante como el comienzo del tiempo final del juicio, que es lo más probable, o si esa vinculación fue obra de los discípulos, alentados por la resurrección y por la destrucción del templo de Jerusalén, que podían ser signos apocalípticos de la llegada del final del mundo. En cualquier caso, en los evangelios hay muchas afirmaciones, no sabemos exactamente si de Jesús o de los evangelistas, que proclamaban que había llegado el tiempo final y que se acercaba el juicio final para Israel y toda la humanidad. Es evidente que la historia posterior no ha confirmado esas expectativas.

- *Los primeros destinatarios del reino de Dios*

Los evangelios vinculan la llegada del reino a la actividad de Jesús expulsando demonios (Mc 3,22-30 par; Mt 12,26-28; Lc 10,17-18.23-24; 11,19-20; también Mc 1,23-28; 5,1-20; 9,14-29) y curando enfermos (Mt 4,23-25; 9,35; Lc 8,1-3; también Mc 1,32-34 par; 1,40-45; 3,7-12 par; 6,2-13.56 par; 17,11-19; Mt 15, 29-31; Lc 4,18-22; 7,21-22)[18]. Desde el punto de vista histórico, Jesús fue un curandero y una personalidad milagrosa, ya que nunca se discuten sus milagros y curaciones, aunque sí se critica que sean obra de Dios. No es posible establecer una clara demarcación entre las curaciones y expulsión de demonios por parte de Jesús, y las leyendas, narraciones y representaciones posteriores de las comunidades, pero es indudable que Jesús tuvo una amplia actividad taumatúrgica o sanadora (Mt 11,5; Lc 7,22; Mc 3,9). Su popularidad se debía en buena parte a esa actividad, en la que se veía una acción de Dios contra el espíritu del mal.

Las posesiones demoníacas eran frecuentes en la época de Jesús, que participaba de la mentalidad que vinculaba determinadas enfermedades a demonios (Lc 11,20; Mt 12,28; Mc 3,27). Es Dios mismo el que se hacía presente en las curaciones y Jesús era el enviado para sanar y salvar (Lc 4,18-19; Mc 2,10; Hch 2,22). Muchas de estas curaciones se veían como una «purificación» (Mc 1,40-44; Lc 17,14), desde el trasfondo del Antiguo Testamento (Lv 13; 2 Re 5,10-15). El contacto con Jesús era el medio para alcanzar la curación (Mc 1,31.41; 5,27; 7,33; 8,22). Por eso, de la actitud que se tomara con él dependería lo que ocurriría al final de los tiempos (Lc 12,8-12), así como la misma curación. Curar a los enfermos era la práctica correspondiente al anuncio del reino.

En la cultura clásica, la enfermedad se veía como un castigo divino o como una venganza de los malos espíritus, es decir, en relación con lo divino y no simplemente como un hecho natural. De ahí su estrecha afinidad con el pecado y las alusiones a purificaciones rituales, a la culpa y el castigo, y a la benevolencia o rechazo de los dioses, como en general ocurría con todos los males. La perspectiva del Nuevo Testamento es teológica y no científica: el reino de Dios se manifiesta al que sufre. La comunión de Dios con los enfermos, como el compartir la mesa con los pecadores, es un signo de la buena noticia de un Dios que cura y perdona (Mc 2,1-12 par; Jn 5,14), así como un signo del tiempo mesiánico (Mt 11,2-5; 12,21-23; Jn 7,31). Si en el orden de la creación reina el mal, bajo la forma de enfermedades y sufrimientos, en el tiempo mesiánico es Dios mismo quien interviene para acabar con ellas. El Dios de la vida se enfrenta a las diversas formas de la muerte. Dios no castiga al hombre con enfermedades y dolores, que él ni quiere ni permite, sino que éstas forman parte del orden de la creación, y Dios siempre interviene en favor de los que sufren.

Predicación y curación forman parte de la irrupción del reinado de Dios (Lc 9,2; Mt 11,5 par) y muestran la solidaridad de Dios con los dolientes[19]. En el libro de Job se cuestiona la conexión entre pecado y castigo, la idea de que la enfermedad se de-

[18] G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Friburgo 1970; R. Hengel - M. Hengel, «Die Heilungen Jesu und medizinisches Denken», en (Festschrift für R. Siebeck) *Medicus Viator*. Tubinga-Stuttgart 1959, 331-61; M. Gesteira, «Christus medicus. Jesús ante el problema del mal»: *RET* 51 (1991) 253-300.

[19] J. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Filadelfia 1975, 68-92.

bía a una acción punitiva del mismo Dios (Job 5,18; 9,29). En una cultura religiosa y teocéntrica, como la israelita, todo se relacionaba con Dios, las enfermedades y las curaciones. La enfermedad es una situación de indigencia humana que posibilita tanto la confianza y la petición, como la rebelión y el rechazo de Dios, como ocurre en el libro de Job. El enfermo no sólo acudía a médicos y curanderos, sino también, y sobre todo, a los representantes de la religión. No se quedaban en el hecho natural de la enfermedad, sino que buscaban su significación religiosa.

En los evangelios, Jesús rechaza ver las enfermedades como castigo divino (Jn 9,1-6), pero acepta que las curaciones son un signo salvador. La curación devuelve la vida al hombre (Mc 5,28 par; 6,56 par; 10,52), porque el reinado de Dios no se refiere a algo después de la muerte, sino al sufrimiento actual. Jesús no viene a salvar «almas», sino personas, es decir, a curar el espíritu y el cuerpo. La antropología semita es unitaria: el hombre es una realidad psicosomática, cuerpo espiritualizado y espíritu corporeizado. No es que tengamos cuerpo, sino que somos corporales. Por eso la salvación es integral, afecta a toda la persona y se hace presente en el aquí y ahora de la historia, y no en el más allá. Hay que luchar contra el mal, que daña al cuerpo y al espíritu, sin que sean realidades independientes y separadas. Jesús no habla de la inmortalidad del alma, siendo el cuerpo perecedero, sino de que Dios salva al hombre y se compromete en la lucha contra el mal. Esto se perdió luego, cuando el cristianismo se desarrolló en Europa. La lucha contra el mal se transformó en la salvación del alma más allá de la muerte, y la escatología (el anuncio de que había comenzado la etapa final de la historia, en la que Dios se ponía de parte del hombre en la lucha contra el mal) se convirtió en una doctrina sobre el más allá, que hablaba del cielo, del infierno y del purgatorio como lugares del alma. La escatología mesiánica, la proclamación de un Dios activo en la historia, se convirtió en una doctrina sobre las postrimerías, en una teología del más allá.

Muchas curaciones se hicieron precisamente en sábado (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-18; 9,1-14), que era el día consagrado al Señor. La santidad del sábado se muestra precisamente en que Dios da vida al hombre (Mc 3,4) y le hace participar de la fuerza del reinado de Dios (Lc 13,16; Mc 7,37; Jn 5,9-10.16-18: «mi Padre sigue obrando todavía y yo también»)[20]. Jesús rechaza como blasfema la acusación de que actúa con la fuerza del demonio (Mc 3,22-30 par; Jn 9,16.24-25.31), porque al restaurar el orden de la creación, que es el que originó la vida, se actúa contra el mal, que destruye al hombre. La fe tiene que generar vida o deja de ser comunicación de Dios. Una religión que no salva ni da vida no puede ser de origen divino. Por eso el tiempo y el espacio consagrados a Dios son los que más deben fecundar la vida humana, en lugar de convertirse en un obstáculo para la salvación, que es lo que habían hecho las autoridades religiosas (Mc 3,1-6). Una religión que engendra muerte, que agobia las encorvadas espaldas humanas, en lugar de abrir un horizonte de sentido y esperanza, no puede ser querida por Dios. Las autoridades religiosas aludían a la ley divina, a la santificación del sábado, para rechazar las curaciones, mientras que Jesús curaba precisamente en sábado, el tiempo sagrado, para mostrar que el tiempo dedicado a Dios es de salvación para el hombre.

Jesús nunca describe en qué consiste en sí mismo ese reinado de Dios, sino que muestra sus efectos y consecuencias, haciendo de los pobres, juntamente con los enfermos y los pecadores, los destinatarios privilegiados del reino (Lc 6,20; 4,17-22. También Sant 2,5)[21]. El anuncio del juicio divino dejó paso a una proclamación del perdón para todos los hombres (Mt 18,23-30; 20,1-16), pero se mantuvo el juicio contra los ricos (Mc 10,23-27; Lc 6,24-26; 16,14.19-31) y contra los que pasan de largo ante la indigencia humana (Mt 25,31-46). Si el reinado de Dios consiste en liberar del mal al hombre, en sus

---

[20] O. Betz, «Heilung/Heilungen, I»: *TRE* 24 (1985) 766.

[21] Sigo la síntesis que ofrece L. E. Keck, «Armut, IV»: *TRE* IV (1979) 76-80. También E. Bammel, «Πτωχός»: *ThWNT* 6 (1959) 888-915; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1974, 133-48; Y. de Montcheuil, *Le royaume et ses exigences*, París 1957, 76-84; S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972, 76-83; H. J. Degenhardt, *Lukas, Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965.

diversas dimensiones, la indiferencia ante la indigencia humana es un signo de rechazo del reino. El rico, el poderoso y el sabio no son rechazados por el hecho de serlo, sino porque existen en cuanto que se aíslan de la miseria humana, se vuelven indiferentes a ella, cuando no son los agentes que la generan. El reinado de Dios pasa por la conversión del hombre, que se hace instrumento de salvación, y por el rechazo de aquellos que no se sienten concernidos.

Marcos advierte sobre los peligros de la riqueza, que es un impedimento para entrar en el reino de los cielos (Mc 4,19; 10,23.17-31). Pero la tradición común a Mateo y a Lucas es la que más importancia da a la relación entre el anuncio del reinado de Dios y la buena noticia para los pobres (Mt 11,4-6; Lc 7,22), que se transforma también en crítica para los ricos y a su afán de acumular (Mt 6,24; Lc 16,13; Mt 6,25-34; Lc 12,22-31). Esta tradición presenta a Jesús como el Hijo del hombre, más pobre que los animales y pájaros del campo, y que vive sin preocupación alguna por tener ni atesorar (Mt 8,20; Lc 9,58). Francisco de Asís fue el que mejor comprendió esa actitud de libertad, de generosidad y de confianza de Jesús respecto de Dios, así como su desprendimiento de los bienes.

La riqueza genera una dinámica egolátrica e idolátrica. Frecuentemente, cuanto más se tiene, menos se comparte; cuanto más se acumula, más son las necesidades que surgen. Los más solidarios son los que menos tienen, a costa incluso de lo que necesitan, mientras que la riqueza genera insolidaridad y deshumaniza, incapacita para dar, incluso de lo que sobra. San Agustín afirma que el ansia de Dios del ser humano declina en la medida en que divinizamos las cosas y nos perdemos en ellas. Esto es lo que ocurre con la riqueza, que genera una dinámica de acumulación y de posesividad, desde la que se pierde la misma libertad personal. El medio, la riqueza, se convierte en el fin, y el fin, que el hombre crezca y viva con plenitud, se convierte en un mero medio. De esta forma, no se tiene para vivir y para hacer feliz a uno mismo y a los demás, sino que se vive para tener, y se sacrifican en función del dinero la familia, los amigos y la propia dignidad. Por eso la dinámica del reinado de Dios, que es universalista y generadora de vida, se contrapone a la de las riquezas, que es individualista y acaba originando muerte, ahogando el espíritu y materializando al hombre. Parece como si las cosas se apropiaran del hombre y lo cosificaran, siendo la acumulación una praxis que encadena, en lugar de posibilitar la liberación de las preocupaciones materiales. Al contrario de lo que ocurre con la generosidad y el desprendimiento.

El evangelista Lucas es el que más realza la buena noticia a los pobres, que impregna la misión de Jesús (Lc 4,17-19), ya desde su nacimiento (Lc 1,46-55), y que es una señal distintiva de su predicación itinerante (Lc 8,1-3). Quizá porque cuando Lucas compuso el evangelio ya había problemas socio-económicos dentro de su misma comunidad (Lc 12,33) o de ésta en relación con su entorno, ya que los evangelios narran la vida de Jesús con la mirada puesta en las necesidades comunitarias. Lucas resalta, respecto a Mateo, que el banquete del reino es una invitación especial para los pobres, ciegos y cojos (Lc 14,16-24; Mt 22,1-14), es decir, para las categorías tradicionales del indigente. Esta tradición está vinculada a la teología profética que presentaba a Yavé como el defensor de los pobres, al que se dirigían los gritos de las viudas, los huérfanos, los jornaleros, extranjeros y otros afligidos del judaísmo (Sal 9,10.13.19; 69,2-5.9.11-14.16.18-19.21-26.30, etc.).

Cuando llega el reino de Dios a una sociedad injusta y desigual, son los desdichados los primeros que se alegran, mientras que los ricos y poderosos son los que tiemblan, como indica el «Magnificat» (Lc 1,51-53). Dios no es neutral ante la injusticia humana, siempre se identifica con las víctimas y desde ellas amonesta al verdugo. Por eso, en los evangelios de la infancia, se acentúa desde el primer momento el temor de los grandes, de los ricos y poderosos ante el anuncio del mesías y la alegría de los pobres y el pueblo llano (Lc 1,17.32-33.50-53.68-69.78-79; 2,7.10-12.20.35.38; cf. 9,7-9; Mt 2,3.16-22). Los evangelios de la infancia, como las tentaciones de Jesús en el desierto (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), no pretenden tanto ofrecernos un relato histórico de los orígenes de Jesús, cuanto ofrecernos las claves teológicas para comprender en qué consiste su misión y el reino de Dios que instaura.

Para que haya pobres es necesario que existan ricos que acaparen lo que pertenece a todos (Lc 12,16-21; 16,9.19-31; 18,24-27). Esta es la tradición patrística posterior, que interpreta los evangelios desde la perspectiva de que el pobre es un empobrecido, es decir, la consecuencia humana de una injusta organización de la sociedad [22]. Por eso Lucas acompaña las bendiciones con las maldiciones e imprecaciones contra los ricos y opresores (Lc 6,24-26), como ocurre siempre en su evangelio. Las bienaventuranzas y el mandamiento del amor se prestan fácilmente al espiritualismo, a la abstracción y la vaguedad. Cobran significado cuando se sitúan en el contexto histórico social. Entonces es cuando clarifican la opción de Dios, que está con unos y rechaza el comportamiento de otros. La acción salvadora ante la insolidaridad es la de optar por los pobres (Lc 16,19-31) y eliminar las raíces de la injusticia. La predicación cristiana no debe ser simplemente la de proclamar buenos principios e intenciones, con las que pueden identificarse los mismos opresores, sin darse por aludidos. Debe concretizarse a partir de las situaciones fácticas de injusticia y opresión para con los pobres, los marginados y los pecadores. Entonces, la acusación es la otra cara de la bendición, y la predicación, jesuana o eclesial, se convierte en peligrosa para los poderes de este mundo. Es así como Jesús lucha contra el espíritu del mal, que es la fuerza simbólica que está detrás de las estructuras que generan la muerte (física, espiritual, cultural o sociológica).

Esta perspectiva es compartida también por el evangelista Mateo (Mt 2,3-4.15-18) que, por una parte, amplía las bendiciones a los perseguidos por la justicia (Mt 5,6.10), a los no violentos (Mt 5,5.9) y a los que sufren (Mt 5,4), y le da un sentido más amplio (Mt 5,3.10), pero sin caer en el espiritualismo propio de las tradiciones de Qumrán [23]. La historia del cristianismo es, en buena parte, la de la mala conciencia de una comunidad de personas situadas y bien establecidas socialmente, pero intranquilas porque el evangelio del reino es la buena noticia de Dios para los marginados de la sociedad. Para defenderse de la dinámica interpelante de este mensaje, se han interpretado las bienaventuranzas y el sermón del monte como algo referido a unos cuantos voluntarios (que serían los religiosos, aunque éstos no existieron hasta siglos después de Jesús) y no como una demanda a todos los discípulos.

Otra estrategia ideológica usual ha sido interpretar «pobres de espíritu» en un sentido tan «espiritual» que eliminaba su base material y sus exigencias concretas. Para legitimar esta interpretación, se ha procedido a un análisis aislado y descontextualizado del texto de Mateo, rechazando el de Lucas, sin tener en cuenta lo que dice el mismo Mateo en otros pasajes, desde los cuales tendría que iluminarse el significado de sus bienaventuranzas. Si Lucas utiliza la técnica del contraste (bendiciones y maldiciones) para resaltar la incidencia concreta de la predicación de Jesús, Mateo universaliza el mensaje jesuano, teniendo como trasfondo la predicación profética del Antiguo Testamento y las mismas prescripciones de la ley, que exigían la fraternidad y solidaridad para con los más desvalidos y desprotegidos. Mateo resalta siempre la condición judía de Jesús, su vinculación al Antiguo Testamento y su propósito de perfeccionarlo e interpretarlo correctamente.

---

[22] Esta es una tradicion muy atestiguada en la tradición patristica, por ejemplo en san Basilio «Si llamamos ladron al que despoja de su ropa a un hombre, ¿merece otro calificativo el que, pudiendo, no viste al desnudo? Es del pobre el pan que tu almacenas, es del andrajoso la capa que guardas en el arca, es del descalzo el calzado que dejas pudrirse, es de los necesitados el dinero que tienes enterrado Cometes pues tantas injusticias como personas hay a quienes podrias socorrer» (*Homilia VI sobre aquello de Lucas «Destruiré » PL* 31, 277A) Dentro de la tradicion latina, san Ambrosio insiste en que la relacion entre el pobre y el rico está determinada por la avaricia y la injusticia Una amplia recopilación de textos es la que ofrece J Vives, «¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo» *EE* 52 (1977) 591-626, «Pobres y ricos en la iglesia primitiva» *MA* 74 (1981) 553-70, J M Castillo, «Donde no hay justicia no hay eucaristia» *EE* 52 (1977) 555-90 Esta concepcion de la pobreza se perdió posteriormente y llevó a ver los pobres y los ricos como resultado de un designio divino «La sociedad humana, tal y como Dios la ha establecido, está compuesta de elementos desiguales Consecuentemente, es conforme al orden establecido por Dios que en la sociedad humana haya principes y subordinados, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes» (Pio X, 18 de diciembre de 1903) Textos parecidos se encuentran en el magisterio papal del siglo XIX

[23] «Bienaventurados aquellos que eligen la pobreza libremente» (4QpPs 37), cf L E Keck, «Armut, III» *TRE* 4 (1979) 78

Por eso Mateo subraya la vinculación entre el reino y la justicia (Mt 5,20: hay que superar la justicia de los escribas y fariseos; 6,33; 7,21; 21,31-32.41; 23,13). Sin embargo, no elimina el significado material de la pobreza y la marginación, a la luz del juicio final del Hijo del hombre, que juzga en función del comportamiento con los necesitados (Mt 25,31-46; 13,41-43.48-49). El evangelista Mateo es el que más contenido ético da a la idea del reino de Dios, articulándolo con la venida futura del Hijo del hombre que viene a juzgar a los discípulos (Mt 25,34). Para Mateo, ese juicio no sólo depende del mal que hayamos hecho a los demás, sino que es determinante nuestra forma de actuar con los otros, incluidos los pecados de omisión (Mt 25,41-43). En cambio, es irrelevante si se hace el bien al otro porque uno se acuerde o no de Dios. Lo decisivo es lo que se hace al prójimo necesitado, con el que se identifica el mismo Dios, ante la sorpresa de los mismos enjuiciados (Mt 25,37-39.45). Lo que a Dios le preocupa es lo que hacemos a los hombres, más que el que nos acordemos o no de él cuando actuamos «cristianamente». Dios prefiere que no pensemos en él, antes que olvidarnos de los pobres. Hechos, solidaridad concreta con el que sufre, y no palabras, aunque sean piadosas, es lo que se exige desde la cristología de Mateo.

El evangelista defiende el compromiso contra la falsa tolerancia, la opción concreta contra la abstención, los hechos contra las palabras, la denuncia contra el silencio cómplice. El cristianismo de la época patrística sacó las consecuencias de este planteamiento. «Todo lo humano es nuestro», dirán, pero también «nada inhumano nos es ajeno», porque la grandeza del hombre impide la neutralidad y la permisividad ante la miseria o ante la conculcación de la dignidad humana. La prudencia, que ha sido siempre una virtud enaltecida por los eclesiásticos, se convierte fácilmente en falta de compromiso y en pecado de omisión. Jesús fue un imprudente y también un intolerante con los que huyen ante las necesidades humanas, especialmente cuando eran los representantes de la religión (Lc 10,31-32.36). Por eso acabó mal, ya que su defensa del hombre era incompatible con la permisividad y la indiferencia. Jesús representó a Dios desde un mesianismo profético, que pagó con su vida, no desde la presunta imparcialidad y neutralidad de un funcionario religioso que pretende contentar a todos, pobres y ricos, en un mundo injusto y conflictivo.

El mensaje de Jesús es paradójico y estrictamente teocéntrico. El cristocentrismo proviene de la comunidad y es el resultado de la experiencia de resurrección. Dios no se preocupa tanto de su gloria, cuanto de la salvación del hombre. No es Dios quien desplaza al hombre, sino el que lo pone en el centro, haciendo depender de la relación interhumana la misma vinculación con Dios (Mt 25,40.45). Por eso luego san Ireneo de Lyon explica acertadamente la concepción cristiana con su famosa afirmación: «La gloria de Dios es que el hombre crezca y viva, la gloria del hombre es tener experiencias de Dios». Jesús no hace del pecado algo meramente externo, sino que lo radicaliza en la intencionalidad del corazón humano. Por eso el pecado no puede objetivarse, hay que verlo relacionalmente. No es tanto el incumplimiento de una ley, cuanto el quebrantamiento de la relación de amor con los otros.

La infracción de una ley o el incumplimiento puntual de una obligación es, la mayoría de las veces, el resultado de la debilidad humana y no necesariamente una actitud negativa respecto a Dios o a los otros. El pecado es lo que impide crecer y vivir al hombre, y cada uno tiene que evaluar qué es lo que obstaculiza el desarrollo humano respecto a uno mismo y a los demás. Por eso el acento se pone en la conciencia personal que discierne el bien y el mal, como luego propone Pablo, y no en una ley externa objetiva (1 Tes 5,19-22; 1 Cor 12,29; Gál 3,24; 4,8-10; 5,13-15). Cuando el cristianismo margina al hombre en nombre de Dios, o cuando desarrolla una casuística del pecado al margen de la conciencia personal, como algo objetivo y externo sin más, se desvía del mensaje de Jesús.

Junto a los enfermos, los poseídos y los pobres, son los pecadores los receptores primeros de la llegada del reino (Mt 9,10-13; 11,19; Mc 2,15-17; Lc 5,8; 6,32-36; 7,34.47; 15; 18,13-14; 19,7-10)[24]. El ansia humana de salvación corresponde a las expe-

---

[24] J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünder und Sünden nach der vier Evangelien*, Friburgo 1953; P. Fiedler, *Jesus und die Sünder*,

riencias del mal y a la conciencia de nuestra contingencia y finitud, que hace de la muerte el último enemigo del ser humano. Esa experiencia del mal es la que lleva a buscar culpables y a endemonizar a los otros, es decir, a buscar chivos expiatorios sobre los que descargar la causa de nuestros males. En el caso de Israel, ese papel lo juegan los pecadores y lleva a una religión de sacrificios, leyes y expiaciones para calmar a la divinidad, presuntamente encolerizada por nuestros pecados. De esta forma, la religión engendra violencia y el fanatismo religioso se descarga sobre grupos concretos, a los que se aísla del resto de la comunidad. No es este el proceder de Jesús, que se solidariza con las minorías oprimidas que han interiorizado la conciencia de pecado, y anuncia a un Dios que no quiere sacrificios, sino misericordia.

En lugar de interpretar el reino desde su vinculación con la ley religiosa, para, desde ahí, juzgar el comportamiento humano y condenar a los pecadores, Jesús relativiza la ley, y su actividad salvadora está en función de ellos (Mt 1,21: «le pondrás de nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de los pecados»; Jn 1,29; Mt 26,28: «la sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados»). Desde la perspectiva del reino de Dios hay una convergencia entre enfermos, pobres y pecadores. El pecador está enfermo espiritualmente y su pecado es muchas veces fruto de la pobreza social y de la insolidaridad de los otros, que genera situaciones propicias para comportamientos pecaminosos. El pecador es ante Dios el pobre por antonomasia, ya que puede ser presa del pecado ajeno, es decir, un empobrecido, pero además es víctima de su propia dinámica. El pecador se autodestruye y quita vida a los demás, es el que no crece ni deja crecer porque está preso de las dinámicas del pecado (Lc 4,1-11: de las tentaciones del poder, del prestigio y del dinero). Se encuentra apresado por su dinámica vital y por circunstancias, de las que no puede sustraerse por sí mismo. Es culpable y víctima al mismo tiempo. Jesús acentúa lo segundo y universaliza lo primero. Nadie está libre de culpa ni de pecado, pero todos pueden recibir la buena noticia del amor que perdona.

Dios se constituye en una buena noticia desde la aceptación, el reconocimiento y la curación espiritual, que devuelve al pecador el sentido de su propia dignidad, la esperanza de futuro y el perdón reparador. Es lo que experimentaron los publicanos y prostitutas, que se encontraron con la buena noticia del reinado de Dios y que pudieron dar un cambio radical en sus vidas (Lc 5,27-32; 15,1-32; 19,1-10). Lo novedoso del mensaje de Jesús es que reconcilia a los pecadores con Dios, antes de que hayan satisfecho por sus pecados; sin esperar a que se arrepientan, les ofrece el perdón. Primero devuelve a las personas la conciencia de su propia dignidad, desde el anuncio de que Dios los ama y los acepta como son. El arrepentimiento y la reparación surgen espontáneamente tras haber experimentado el amor y la aceptación de Dios y de Jesús; no es la condición previa para recibir el perdón, como ocurría en el mensaje de Juan el Bautista. La «economía» del don y del amor gratuito se impone a la de la ley, que exige previamente la reparación y el arrepentimiento.

La convergencia entre curaciones, evangelización de los pobres y perdón de los pecadores responde al núcleo mismo del mensaje de Jesús. El ser humano tiende a crearse un Dios a su imagen y semejanza, con lo que se diviniza el poder y se define a Dios, sobre todo, como omnipotente. La autodivinización del hombre pasa por el dinero, el prestigio social y el poder, que es lo que lleva a creerse más que los demás. El mensaje de Jesús es que la esencia de Dios no es el poder, sino el amor, lo cual le hace vulnerable ante el sufrimiento humano. El pobre, el enfermo y el pecador son los prototipos de la desdicha en una sociedad teocrática, que margina a estos tres tipos de personas en nombre del honor y gloria divinas, y que vincula la pobreza y la enfermedad al pecado.

El pecador representa radicalmente al pobre y al enfermo, porque es ambas cosas ante Dios. De ahí el presunto castigo de Dios, clave interpretativa fre-

---

Francfort 1976; K. Kertelge, «Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sundenvergebung», en (Festschrift fur J. Schmid) *Orientierung an Jesu*, Friburgo 1973, 206-13; U. Wilckens, «Vergebung fur die Sunderin»: *Ibíd.*, 394-424; J. Michl, «Sundenbekentnis und Sundenvergebung in der Kirche des Neuen Testamentes». *MThZ* 24 (1973) 189-207.

cuente en el Antiguo Testamento para explicar el sufrimiento humano, pero que Jesús rechaza (Lc 13,1-5). No es Dios el que manda las enfermedades y los males, como castigo por los pecados. El que envía males es un malvado, y Dios no es cruel ni vengativo, aunque a veces se le haya presentado así dentro de la misma tradición cristiana[25]. Dios no está detrás de cada acontecimiento humano, como su causa indirecta, sino que lucha contra el mal y el dolor. El Dios cristiano es débil, en cuanto que ama y no lo esconde, sino que lo manifiesta a los otros. También en cuanto que actúa inspirando al ser humano, que nunca pierde protagonismo en favor de Dios. La vulnerabilidad de Dios ante el sufrimiento contrasta con la autosuficiencia humana, que persigue ser más que los otros y se vuelve indiferente al dolor ajeno, y a veces al propio.

Por eso la trascendencia divina irrumpe rompiendo los esquemas racionales: se manifiesta simbólicamente en un niño que nace en condiciones infrahumanas y en un moribundo que es víctima de la injusticia y el mal. Desde ahí, se identifica con los más pobres, pecadores y enfermos a los que comunica esperanza y a los que libera del miedo a Dios. El Dios creador es el que se manifiesta como liberador del hombre. La salvación divina tiene efectos históricos, ya que lo sobrenatural no implica un reino más allá de los acontecimientos terrenos, sino que se da desde dentro de la historia. La historia salvífica forma parte de la profana y tiene su origen en los testigos y enviados de Dios para construir su reinado en el mundo. Pasa por los patriarcas y profetas bíblicos, por el mismo Jesús y sus discípulos, aunque se extiende a las grandes personalidades de otras religiones que sirvieron a Dios desde su propia cultura.

Dios se identifica con lo más deshumanizado, con lo menos humano, y desde ahí expresa la universalidad de la salvación: al salvar a los que peor se encuentran, expresa su voluntad salvadora de todos. La universalidad bíblica no es sólo cuantitativa (todos los pueblos), sino, sobre todo, cualitativa, buena noticia para los más desheredados. Cuanto más deshumanizados y socialmente oprimidos, tanto más son objeto de la predilección divina. Por eso una Iglesia en la que los pobres no son evangelizados, los enfermos fortalecidos y curados, y los pecadores no recobran su dignidad y su esperanza, deja de ser cristiana, aunque tenga todas las estructuras formales necesarias. Este es el criterio del reinado de Dios, desde el que hay que evaluar la calidad evangélica de una comunidad. No es que la Iglesia sea el reino, sino que tiene que testimoniarlo y convertirse en una señal para todos los hombres. Por eso el anuncio del reino es una buena noticia, pero, al mismo tiempo, una tarea que se encomienda a la comunidad de discípulos. Desde ahí habría que evaluar a cada iglesia y examinar su capacidad evangélica, en lugar de quedarnos con «notas de la Iglesia» meramente formales (una, santa, católica, apostólica), que atienden más a las estructuras que al contenido del evangelio mismo.

4. La identidad de la comunidad de discípulos

Inicialmente el mensaje se dirigió a todo Israel, en consonancia con la intención de Jesús de restaurar la alianza entre Dios y el pueblo (Mc 1,15). De ahí el significado de los «doce discípulos» como símbolo de las doce tribus de Israel[26]. Jesús se sentía enviado al pueblo judío y no a los paganos (Mt 10,6; 15,24; Mc 12,6; Lc 4,18), situándose en la tradición de los profetas del Antiguo Testamento (Mc 6,4; 8,28 par; Lc 4,24-27). Históricamente hay que analizarlo en el contexto judío y sólo tras su muer-

---

[25] La teología de la retribución determinó a la cristología y generó una espiritualidad sacrificial: Juan A. Estrada, *La imposible teodicea*, Madrid 1997,172-82.

[26] Fuera de los evangelios sólo hay tres citas que se refieran expresamente a los doce (1 Cor 15,5; Hch 6,2; Ap 21,14). Los «doce» es una denominación típicamente marquiana, con 12 perícopas asumidas por Mateo y Lucas. Aparte de estas citas, los otros sinópticos sólo en cuatro ocasiones mencionan a los doce (Mt 19,28; Lc 22,30: Mt 10,5; 11,1; Lc 8,1). Los «doce» son históricamente un grupo de los discípulos (Mc 2,15; 3,14; 4,10.34; 9,31.35; 10,17.22.32; 11,9.11), pero Mateo tiende a equipararlos teológicamente con todos los discípulos (Mt 10,1; 11,1; 26,20 y 20,17 en algunos códices). A veces, Mateo copia a Marcos sustituyendo

te (Mc 10,45; 14,22-24; Lc 24,46; Jn 3,16) y resurrección surgió la misión universal (Mt 28,19; Mc 13,10; 16,15; Lc 24,47). Su intención no fue la de fundar una Iglesia independiente, aunque ésta surgiera tras su muerte, sino la de renovar a Israel y abrirlo al reinado de Dios, como culmen de la alianza.

Si el anuncio e instauración del reinado de Dios determinan la obra de Jesús, el seguimiento es el eje vertebral de la comunidad de discípulos, en un contexto de urgencia ante la intervención final de Dios. Esto se concreta de forma diversa en los evangelios, atendiendo a la situación de cada comunidad. Todos los evangelios, cada uno de ellos desde una perspectiva diferente, vinculan la predicación del reino con la llamada al seguimiento, que es la terminología característica de los evangelios (fuera de ellos sólo se encuentra en Ap 14,4). Por un lado, se constituyó un grupo itinerante que acompañaba a Jesús en su misión, que participaba de su pobreza (rasgo típico, del evangelio lucano, «dejándolo todo lo siguieron»: Lc 5,11.28; 12,33, 14,33; 18,22; 22,35), que tomaba distancia de los lazos familiares (Lc 14,26; 18,29) y que participaba en su predicación y actividad. Por otro lado, se formó una comunidad de discípulos mucho más amplia, que fueron receptores de su mensaje y de su praxis, vinculados con los primeros. Estas dos dimensiones continuaron luego en la iglesia bajo la forma de los carismáticos itinerantes, profetas, apóstoles, testigos del resucitado y misioneros, y los cristianos estables de las diversas iglesias locales que apoyaron la misión. Estas dos corrientes explican la significación que cobraron los «doce» a partir de la pascua, como símbolo del llamamiento de Jesús a Israel y como embrión de los apóstoles y ministros, que surgieron tras la resurrección y constituyeron el grupo directivo de la Iglesia[27].

Históricamente hay bastante certeza sobre la llamada de Jesús a un grupo de discípulos acompañantes (Mc 1,16-20; 2,14; 10,17-22; Lc 9,57-62), aunque las escenas evangélicas que nos representan las vocaciones tengan el trasfondo de pasajes del Antiguo Testamento, sobre todo de los profetas Elías y Eliseo, que sirvieron de inspiración a los autores de los evangelios para componer sus escenas de llamamiento (Lc 9,59-61; cf. 1 Re 19,19-21). No hay que olvidar que los contemporáneos de Jesús se interrogaban acerca de si él no era «Elías redivivo» (Mc 6,15; 8,28) y que otros identificaban a Elías con Juan el Bautista (Mc 9,11-13). El estilo de vida profético y carismático de Elías pudo haber servido de inspiración a los evangelistas para escenificar escenas de la vida de Jesús (Mc 1,40-45; cf. 2 Re; Mc 6,34-44 par; cf. 2 Re 4,42-44; Lc 7,11-17; cf. 1 Re 17,17-24 y 2 Re 4,18-36; Lc 4,25-27; cf. 1 Re 17,7-9 y 2 Re 5; Lc 9,54; cf. 1 Re 18,38 y 2 Re 1,10-12; Lc 10,4; cf. 2 Re 4,29) por su parecido con el inicial estilo misionero del discipulado. Quizá también, por posibles alusiones de Jesús que, en diversas ocasiones, relacionó su propia actividad con la de los profetas judíos. No hay que olvidar que los evangelios se compusieron varios decenios después de la muerte de Jesús. A la hora de escenificar su actividad pública, se inspiraron en los grandes personajes del Antiguo Testamento para rellenar la falta de tradiciones históricas.

Los discípulos presentan una forma de seguimiento distinta de la que existía en el judaísmo respecto de los rabinos famosos, ya que es Jesús, y no los discípulos, el que toma la iniciativa y los llama a compartir su vida y no simplemente a «aprender su doctrina». Por el contrario, las vocaciones de los que acompañan a Jesús están mucho más cercanas de las que se dan en la cultura helenista en los segui-

---

los «doce» por los «discípulos» (Mt 13,10, cf Mc 4,10) para contraponer el bloque del nuevo Israel en torno a Jesús y el antiguo, simbolizado por las doce tribus cf G Schmahl, *Die Zwolf im Markusevangelium*, Trento 1974, 1-17, 54-57, 125-28, G Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1962, 191-206, J Roloff, *Apostolat, Verkundigung, Kirche*, Gutersloh 1965, 178-84, W Bracht, «Jungerschaft und Nachfolge», en J Hainz (ed), *Kirche im Werden*, Schoningh 1976, 143-65, P V Dias, *Kirche in der Schrift und im 2Jht*, Friburgo 1974, 60-70, S Freyne, *The Twelve Disciples and Apostles*, Londres 1968

[2] T Soding, «Die Nachfolgeforderung Jesu im Markus evangelium» *TthZ* 94 (1985) 292-310, H W Kuhn, «Nachfolge nach Ostern», en (Festch fur G Bornkamm) *Kirche*, Tubinga 1980, 105-32, J Ernst, *Anfange der Christologie*, Stuttgart 1972, 125-45, P V Dias, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Junger, Zeugen und Diener*, Friburgo 1968, C Could, *Jésus et le disciple*, París 1987

dores de los maestros de filosofía, especialmente de los cínicos, que mantenían una relación personalizada con su maestro. Esta podría ser una de las razones que favoreció el que el cristianismo se presentara inicialmente en el imperio romano como una «filosofía», aunque fuera una religión. El estilo de seguimiento de sus acompañantes corresponde más a un grupo filosófico constituido en torno a un maestro o «guru», que a una comunidad religiosa instituida. Lo esencial es la relación interpersonal con el maestro, más que el aprendizaje de una doctrina. Algo parecido ocurrió con el monacato primitivo, aunque éste carecía de la condición itinerante y mundana del grupo reducido que seguía a Jesús[28].

Es una cuestión discutida si la vida itinerante de Jesús y sus discípulos está relacionada con la creciente miseria de los pequeños campesinos en Palestina durante el dominio romano, en la que abundaban jornaleros sin tierra, como ocurría en todo el mediterráneo, y la consiguiente inseguridad y tensiones sociales. En una situación de pobreza e inestabilidad, como la que se dio en el siglo I, agudizada tras la guerra contra los romanos, el movimiento itinerante jesuano se adaptaba muy bien a las condiciones de vida de una amplia capa de la población. Pero no hay que olvidar tampoco que entre los seguidores de Jesús había pequeños artesanos, baja clase urbana e incluso algunos ricos publicanos y recaudadores de impuestos, aunque su estilo de vida personal fuera más parecido al de los campesinos de Galilea. Esto explicaría también la insistencia en la pobreza y el providencialismo del que todo lo espera de Dios, que forma parte de la doctrina de los evangelios (Mt 6,25-34; 10,29-31). Es muy posible que los profetas y carismáticos de la iglesia primitiva, que todavía existían cuando se compusieron los evangelios (Mt 10,40-42; 23,34; Lc 11,49-51; Hch 13,1-3), se inspiraran, a su vez, en la vida itinerante de Jesús y sus discípulos. Esos grupos influyeron retrospectivamente en la presentación de la vida de Jesús, a la que pusieron como modelo idealizado de su propio estilo de vida. La idealización de la renuncia, como contrapartida al seguimiento, el ascetismo y la ruptura de relaciones estables, familiares y sociales (Mc 8,34; Mt 10,37-38), es la que caracteriza a estos itinerantes y al grupo de los discípulos de Jesús.

El seguimiento no sólo implica acompañarle (Mc 1,17; 3,14; Lc 9,60-62), sino también participar en su misión intrajudía (Lc 9,53-10,12.16), que es lo que dio a unos cuantos un papel especial dentro del movimiento de Jesús. El radicalismo del seguimiento hay que comprenderlo en el contexto de urgencia ante la cercanía del reino, que enmarca la acción de Jesús. Contra más cercano se prevé el final de los tiempos, tanto mayor es el radicalismo teórico y práctico, que sirve también para mantener la identidad del grupo que vivía en tensión contra la instalación social y la pérdida de la escatología. Estos textos del seguimiento, como las parábolas, plantearon un problema teológico cuando se perdió el contexto misional y escatológico en el que habían surgido, ya que la idea de seguimiento es central para la comprensión de la Iglesia. Posteriormente sufrieron un proceso de transformación ascética y espiritual, convirtiéndose en exhortaciones a un modelo radical de vida, sacado ya del contexto de urgencia propio de la época de Jesús.

Al no darse el esperado final de los tiempos, había que reinterpretar el radicalismo evangélico y hacerlo productivo en el contexto misional. Lo que inicialmente era una llamada al seguimiento en un contexto misional y martirial, impregnado de la esperanza de que se vivía en el final mesiánico de la historia, dejó paso luego a amonestaciones a un estilo de vida cristiano virtuoso y espiritual en el imperio romano. De la misma manera que se perdió progresivamente el radicalismo evangélico de la pobreza en conexión con la progresiva integración del cristianismo dentro de la cultura helenista, urbana y no itinerante, y ante la afluencia de la baja clase media del imperio, como se refleja en las cartas pasto-

---

[28] Sigo aquí la exposición de U. Luz, «Nachfolge, I»: *TRE* 23 (1994) 679-80; 678-86. También G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979, 13-31; R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 19-44; W. Stegemann, «Wanderradikalismus im Urchristentum?», en W. Schottroff - W. Stegemann (eds.), *Der Gott der kleinen Leute*, II, Munich [2]1979, 94-120; J. Gager, «Das Ende der Zeit und die Entstehung von Gemeinschaften, en W. Meeks (ed.), *Zur Soziologie des Urchristentums*, Munich 1979, 88-130; E. Norelli, «Sociologia del cristianesimo primitivo»: *Henoch* 9 (1987) 97-123.

rales, así también cambió su significado la teología del seguimiento. Se pasó a realzar la igualdad espiritual de todos los cristianos, manteniendo las diferencias económicas y de estatus social, para luego dejar paso a una diferenciación en la consagración a Dios.

Los pasajes evangélicos acabaron viéndose como exhortaciones dirigidas a la vida religiosa, que surgió a finales del siglo III, perdiendo, en gran parte, su carácter profético mesiánico, laical y eclesial. La vida religiosa posterior releyó muchos textos neotestamentarios como legitimadores del nuevo tipo de vida emergente, apropiándose, a veces con exclusividad, de pasajes que estaban dirigidos a todos los discípulos [29]. La clericalización de la Iglesia y su monaquización posterior llevó a una lectura selectiva de los textos bíblicos y a su utilización por parte de la jerarquía y de los religiosos, frecuentemente, a costa de la comunidad eclesial y de los laicos. De ahí surgirá la idea de «vida consagrada» como característica de los que profesan los votos religiosos, silenciando que la consagración cristiana a Dios se da con el bautismo y que todos los seguidores de Jesús están consagrados.

• *Del seguimiento a la imitación de Cristo*

La teología del seguimiento presenta la identidad de la comunidad de discípulos. Luego, se transformó en «imitación de Cristo» en el contexto de la transformación del discipulado en la Iglesia; del desplazamiento de la teología del reino, por la de Cristo resucitado; y del paso de la eclesiología y cristología implícitas de los evangelios, a la teología desarrollada y explícita de la época pascual [30]. Sólo de forma indirecta y puntual hay alusiones a la imitación en los evangelios (Mt 5,48), mientras que la «imitación de Cristo» se desarrolla ampliamente en otros escritos del Nuevo Testamento (1 Cor 11,1; 1 Tes 1,6), así como la idea de que las comunidades deben imitar al mismo Pablo en su identificación con Cristo (1 Cor 4,15-16; 11,1; 1 Tes 1,6; 2 Tes 3,7.9; Flp 3,17. También 1 Tes 2,14). La cristologización de Jesús y su progresiva identificación con Dios, a la luz de la resurrección, facilitó este desplazamiento de acentos. El paso de una teología más dinámica, comunitaria y mesiánica, propia del seguimiento, a otra más estática, e individualista, como la de la imitación, es el resultado de la inculturación en el helenismo y del relevo generacional en el cristianismo.

La base común de ambas es que el cristianismo no es una religión constituida en torno a un conjunto de doctrinas y de prácticas, sino que se basa en el seguimiento de un personaje histórico, que sirve de modelo y de precursor de un estilo de vida, en el que hay que inspirarse. El seguimiento resalta la adhesión personal, mientras que la imitación acentúa la identificación y el carácter evolutivo de la identidad cristiana. Se trata de ser «otro Cristo» (otro ungido por el Espíritu), de configurar la propia vida desde el evangelio y la inspiración de Dios. La historia de Jesús no puede repetirse, ya que es algo singular y personal, pero debe servir de referencia para que cada uno intente vivir el evangelio desde su propia personalidad. La imitación acentúa tanto la relación con Jesús, como el valor de la persona que imita.

El seguimiento se transformó, al ver a Cristo como plena revelación de Dios (Jn 8,12; 12,35-36; 1 Jn 1,6-7). Cristo es el ejemplo y el ideal personal, para que los discípulos hagan como él y se configuren en torno a su modelo de vida (Gál 4,19; Flp 2,5-8; 3,10; 2 Cor 4,10; 8,9; Rom 8,17; 1 Pe 2,21; Jn 13,15.34-35; 1 Jn 2,6). Pablo desarrolló la idea de la imitación, re-

---

[29] Esta interpretacion desde la clave de la vida religiosa, desconocida para Jesus y la iglesia primitiva, se mantiene hasta hoy Así, por ejemplo, H Schurmann, «Der Jungerkreis als Zeichen fur Israel» *GuL* 36 (1963) 35 Schurmann destaca el carácter simbolico de los discipulos como modelo de identidad Afirma ademas que todo cristiano es un discípulo del Señor Luego, inconsecuentemente, subraya que a los cristianos les falta el caracter de «signo» propio de los religiosos En buena parte, la teologia convencional de la vida religiosa se ha formado a base de una apropiacion de textos dirigidos a todos los cristianos G Penco, «La imitación de Cristo en la hagiografía monastica» *CuadMon* 4 (1969) 27-74, J Ernst, *Anfange der Christologie*, Stuttgart 1972, 125-45

[30] Remito a mi estudio «Imitación de Jesucristo», en *Diccionario teologico de la vida consagrada*, Madrid 1989, 849-865 También W Michaelis, «μιμέομαι, μιμητής» *ThWNT* 4 (1942) 661 68, A Schulz, *Nachfolge und Nachahmen*, Munich 1962, 15-78, M Hengel, *Seguimiento y carisma*, Santander 1981

saltando los elementos éticos (1 Cor 11,1; 1 Tes 1,6; Rom 15,7) y cristológicos. Había que reproducir su imagen (Rom 8,29; 5-8) y comulgar con su vida y muerte (Rom 6,1-11). El trasfondo de esta teología es la cultura helenista, que alude a la imitación divina (Ef 5,1), así como la concepción bíblica del hombre como imagen y semejanza de Dios (Gn 1,25). El proceso de inculturación en la cultura grecorromana se dio desde el primer momento, ya que Palestina estaba dentro de su zona de influencia. Pero aumentó con la expansión del cristianismo en el imperio, subrayando que Cristo era la imagen humana de Dios, como Verbo encarnado e hijo de Dios, que participaba de su misma naturaleza. De ahí que la imitación de Cristo fuera la versión cristiana de la exhortación griega a imitar a los dioses.

Sobre todo se subrayó la imitación de Cristo como una forma de participar en su pasión y en su cruz (*IgnRom.*, 4,2; 6,3; *IgnEf.*, 10,3; *IgnFil.*, 7,2; *MartPol.*, 6,1-2; 7,1; 19,1). En la iglesia patrística se veía a los mártires como los auténticos imitadores de Cristo, luego sustituidos por los ascetas y los monjes[31]. La creatividad del seguimiento no se perdió con el modelo de imitación, aunque sí sufrió modificaciones esenciales. La imitación alude a un componente esencial de la identidad, la cual se establece por un proceso de identificación con aquellos con los que tenemos vinculaciones afectivas. Ya desde la infancia se da este proceso en relación con el rostro materno y paterno. Se puede hablar de Cristo como «Nuestro Padre Jesús Nazareno», título frecuente en la religiosidad popular andaluza, que sería una versión de la concepción paulina acerca de Cristo como Nuevo Adán, es decir, padre simbólico de un nuevo tipo de hombre. La imitación de los mártires, que buscaban completar la pasión de Cristo con sus sufrimientos, se debía a la identificación y seguimiento con un Jesús difunto, del que nos quedaban su memoria, su espíritu y el anuncio de su resurrección. El modelo a imitar se constituía así en padre y madre espiritual que fecundaba al imitador y le servía no sólo de predecesor (seguimiento), sino también de modelo ejemplar, de ideal de vida.

Desde las relaciones personales afectivas, se asumen algunas personas como modelos referenciales con las que nos identificamos y a las que imitamos. Así surgen los testigos y las vocaciones personales. Este es el contexto para comprender la maternidad y paternidad espirituales: hay personas que impactan y despiertan el deseo de ser como ellos, se convierten en referentes testimoniales y alientan una vocación. Los gurus, los maestros(as) espirituales, y los esquemas de paternidad y maternidad eclesial se basan en este componente, que es fundamental para el desarrollo de una personalidad autónoma. Para que haya un yo personal, es necesario un tú constitutivo, desde el que concienciamos nuestra personalidad al relacionarnos con él. Todo yo presupone un tú original desde el que nos constituimos como persona. Esto es lo que propone Jesús a sus discípulos, Pablo a sus comunidades, y la gran tradición de los mártires y santos a toda la Iglesia. Cada persona recrea el evangelio desde su propia personalidad y circunstancias, convergiendo así la teología del seguimiento y la de la imitación de Cristo como plataforma de la identidad personal.

Es verdad, sin embargo, que la imitación de una persona es siempre ambigua, ya que el deseo de imitar lleva a ver al modelo como alguien a quien se admira y como un rival potencial. El modelo tiene una identidad, que el imitador quiere alcanzar y que puede degenerar en mera identificación externa, a costa de la propia personalidad, o en estímulo y meta a partir de un proceso creativo de interiorización. En cuanto que el modelo es la representación de un ideal, ejerce una presión sobre el imitador, que puede ser tanto positiva como destructiva. El discípulo quiere ser como el modelo, con lo que fácilmente se genera la competitividad, así como el deseo de poseer los objetos y atributos del modelo referencial. Las cosas no valen tanto por lo que son en sí mismas, cuanto porque los posee el modelo con el que nos identificamos. Esta es la base de la publicidad en los medios de comunicación social. Al mismo tiempo, el modelo tiende a ver al discípulo como alguien que le demuestra su adhesión, pero también como un potencial rival, y tiene que asegurarse de su superioridad. Esto genera tensiones y violencias en el seno de las comunidades civiles y religiosas (Gn 4,5; 25,29-34; 27,1-46; 37,4-11).

[31] K. Suso Frank, «Nachfolge Jesu, II»: *TRE* 23 (1994) 686-90.

El deseo de reconocimiento, constitutivo del desarrollo de la persona humana, puede degenerar en lucha social y en insatisfacción permanente[32]. Sobre todo cuando se escoge como modelo un ideal imposible o irrealizable, sin asumir la propia contingencia y limitación. Estas dinámicas han jugado un papel determinante en las comunidades religiosas, muy marcadas por la «erótica del poder», los celos y las envidias, fácilmente integrables en el esquema de imitación y seguimiento, sobre todo cuando se refiere a representantes eclesiales. El proceso es inevitable cuando se dan tendencias de culto a la personalidad y se ensalza de tal manera a las autoridades, que éstas no sólo se convierten en modelos a imitar, sino en personajes falsamente idealizados, que no dejan espacio a la crítica, ni a la ayuda y solidaridad de los otros. Cuanto más elevado es el ideal que tenemos de un modelo, más fácil es la decepción, el fracaso y el consecuente resentimiento. La idea del sacerdote superior a los ángeles, que ha sido frecuente en la espiritualidad presbiteral de los últimos siglos, tiene como contrapartida el espiritualismo alienante. Por eso la teología de la imitación es ambigua y equívoca. Pablo intenta clarificarla insistiendo en identificarse con el crucificado, contra las tendencias especulativas de los gnósticos y otros carismáticos que se fabricaban una cristología triunfal, alejada de la historia de Jesús y cargada de connotaciones míticas. El desarrollo dogmático posterior no ha estado exento de estas ideas, que han llevado a espiritualidades abstractas, competitivas y más estoicas que cristianas.

Sin embargo, a partir del encuentro personal y del reconocimiento mutuo, cobra un significado positivo la alteridad del otro. Esa dependencia de la persona amada relativiza la autonomía, sin negarla, y posibilita la identificación creativa, que es lo que implica la imitación de Cristo desde la experiencia del Espíritu. Lo típico del planteamiento de Jesús es la llamada al crecimiento personal. Precede con el ejemplo desde el servicio a los más débiles, simbolizado con el lavado de los pies en la cena (Jn 13,1-17) y exhorta a la preferencia por los más frágiles (Mt 10,42; 18,2-3). Así se pone un límite a la peligrosa dinámica de los celos y de las envidias respecto del maestro y señor. Jesús rehúsa estos títulos porque están reservados a Dios (Mt 23,8-12) y critica a las autoridades religiosas que los pretenden para sí (Mt 5,20; 23,1-36). Cuando Dios deja de ser el referente, el hombre deviene divino (modelo y rival) para el otro. De ahí que las religiones desencadenen la violencia, desde la idolatría de una instancia humana revestida de divinidad. Sólo Dios puede ser modelo en sentido absoluto, los demás somos pecadores, incluidos los que están en la cúspide de la jerarquía social y eclesial, contra las tendencias naturales al engrandecimiento (Hch 14,14).

El mismo Pablo insiste en que no quiere enseñorear sobre sus comunidades (2 Cor 1,24) y avala su autoridad por los azotes, persecuciones y sacrificios asumidos por la iglesia («haceos semejantes a mí, puesto que yo me he hecho semejante a vosotros (...). Y me causáis dolores de parto, hasta que Cristo tome forma en vosotros»: Gál 4,12-19). Las diferencias personales y eclesiales permiten la complementariedad y el enriquecimiento mutuo, pero sólo desde la renuncia a ser más que los otros, dando la preferencia a los más desvalidos. Por otra parte, cuanto más nos parecemos a los otros, más necesidad tenemos de afirmarnos a nosotros mismos, frecuentemente a través de la negación del otro. Sólo el reconocimiento, desde el amor, permite reconocer las diferencias y dejarlas subsistir como complementarias.

Por eso el seguimiento y la imitación tienen que servir a la creatividad personal, en lugar de generar masificación y pérdida de identidad. Una autoridad que no deja crecer, no puede ser cristiana. Se decide por el otro bajo pretexto de que se hace «por su bien», como si se pudiera eliminar la creatividad autónoma en favor de otro, que pretende saber más y controlar la vida ajena. En el cristianismo, abajarse para servir a los que menos son y tienen no constituye una humillación, sino una forma de engrandecimiento. Al contrario, el afán de dominar sobre las

[32] Los peligros de la imitacion y del deseo mimetico han sido analizados por R Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1983, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca 1982, E Waldschutz, «Kritische Uberlegungen zum Verstandnis der Mimesis», en J Niewiadomski - W Palaver (eds), *Dramatische Erlosungslehre*, Innsbruck 1992, 307-16, Juan A Estrada, *La imposible teodicea*, Madrid 1997, 155-82

conciencias es un atentado a la vida humana en lo que ésta tiene de más sagrado, libertad e inteligencia. Sólo desde ahí, pueden frenarse las potenciales agresiones generadas por las relaciones de imitación y seguimiento. Cuando la relación testimonial se pierde, entonces se degrada la imitación de Cristo a un ideal individualista, moral y espiritual, que es lo que ha ocurrido en algunas épocas de la historia[33]. En realidad, el marco del seguimiento y de la imitación es el de un movimiento carismático, en el que el fundador juega un papel esencial como inspirador, y la experiencia del Espíritu es determinante para una inspiración creativa. Cuando se desplaza el testimonio personal en favor del cargo institucional, se da una burocratización de la autoridad, que deviene algo anónimo e impersonal, perdiéndose la capacidad de arrastre y de testimonio que debe caracterizar a los líderes cristianos.

Fácilmente se confunden la imitación y seguimiento de Cristo con la sumisión a los que detentan un cargo, dándose así una indoctrinación del mensaje evangélico que se convierte en un conjunto de creencias y prácticas reglamentadas. Pasamos así de la autoridad del testigo, a la fe en la autoridad del cargo. Se pierde la relación interpersonal, característica de Jesús y de Pablo con sus comunidades, en favor de la obediencia a la institución, representada por las autoridades. La ausencia de «gurus», padres y madres espirituales que den testimonio vivo de su fe, es una de las causas de la falta de fecundidad del cristianismo y se compensa con el fortalecimiento de la autoridad que se burocratiza y se convierte cada vez en más impersonal. De la autoridad moral del testigo, que sirve de modelo y de interpelación, se pasa a la sumisión y fidelidad a los que detentan un cargo. Esto comienza a percibirse a finales del siglo primero en las cartas pastorales.

a) La identidad de los discípulos en el evangelio de Marcos

El evangelista Marcos, el más antiguo y el que sirvió de trasfondo a los posteriores sinópticos, es el que tiene una eclesiología más implícita e indirecta, estrictamente derivada de la cristología. En ella se combina una reflexión sobre el significado salvífico de la vida y obra de Jesús y un apego a sus palabras y obras, vistas desde la perspectiva de la resurrección. Marcos vincula el envío de Jesús y la lucha contra el espíritu del mal; de ahí la importancia de las curaciones y exorcismos. Indirectamente descubren el secreto de su identidad mesiánica, que se despeja a partir de su muerte (Mc 15,39; cf. 9,7). Marcos subraya permanentemente la incomprensión de los discípulos y el rechazo del pueblo, y presenta la misión de Jesús como un fracaso histórico. Especial relevancia tienen los milagros como manifestación de su autoridad y de su misión, que contrasta con el ansia de prodigios y la incomprensión de sus adversarios (Mc 1,37-38; 3,6.22-30; 5,17; 6,1-6; 8,11-12.14-21). La insistencia en la cruz y en el significado expiatorio de su muerte (Mc 10,45; 14,21-24; 15,34-37) es también una de las características de la cristología marquiana y se refleja en el título del Hijo del hombre (Mc 2,10.28; 8,31; 9,31; 10,33.45; 14,21.41). Por el contrario, no hay en este evangelio ninguna cristología triunfal en base a la resurrección, sino que ésta se vincula con la pasión (Mc 14,62; 16,7; cf. 14,28; 9,9)[34].

En lo que concierne a la eclesiología, le interesa subrayar la dependencia de los discípulos del mismo Jesús: son los que «están con él» (Mc 3,14), lo cual no se permite a otros que quieren acompañarle (Mc 5,18). El pecado de Pedro está en negar que era uno de los «que estaban con Jesús» (Mc 14,67.69.70), ya que ellos son su verdadera familia, en contraposición a sus parientes (Mc 3,34-35). En Marcos, los discípulos, que son muchos (Mc 2,15), tienen un papel mayor que en los otros sinópticos. Se menciona 41 veces que los discípulos le acompañan y el evangelista utiliza abundantes expresiones como «uno de sus discípulos», así como plurales colectivos para hablar de Jesús y los suyos, en contra del realce individualista que tienen los mismos pasajes en Mateo y Lucas. Son co-protagonis-

[33] J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca ²1987, 49-70.

[34] Una buena introducción a la cristología de los evangelios es la de E. Schweizer, «Jesus Christus, I»: *TRE* 16 (1987) 696-726; *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seine Nachfolgern*, Zurich ²1962.

tas con Jesús, le acompañan y misionan con él. La comunión de vida con Jesús define a la comunidad, y el traidor se describe reiteradamente como uno de los doce acompañantes (Mc 1,31; 2,15; 3,20; 6,3). Es un comensal de Jesús (Mc 14,10.18.20), y la traición es un abandono (Mc 14,50), que contrasta con el seguimiento incondicional del comienzo (Mc 1,18-20;10,28).

El puesto de Jesús dentro de la comunidad de discípulos es el de un líder carismático que interpreta libremente la ley, por encima de la autoridad oficial y de las tradiciones del Antiguo Testamento. Es el maestro de un grupo a los que «se les llama para que estén con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14), es decir, para una comunión de vida, de misión y de destino. No se trata de un grupo vinculado en torno a unas normas, instituciones o doctrina, sino de un grupo basado en la adhesión personal, en la que Jesús enseña y los discípulos le siguen (que es más que aprender). Fuera de los evangelios, sólo se habla de seguimiento en un contexto martirial (1 Pe 2,21; Ap 14,4). El seguimiento y el anuncio del reino determinan la identidad del discípulo y, a partir de ahí, hay que comprender a la Iglesia. En el discipulado se prefigura lo que tiene que ser la iglesia pascual. No interesan tanto los comportamientos individuales cuanto la conducta típica del discípulo, en el que se reconoce la iglesia posterior.

La identidad de la comunidad depende de su vinculación al reino: Jesús los constituye como misioneros del reino de Dios del que deben dar testimonio (Mc 4,10-34 par: son los que conocen los secretos del reino, en comparación con los de fuera, a pesar de que no comprenden). Por eso hay una enseñanza de Jesús a los discípulos aparte de la multitud (Mc 4,34.36-41; 5,37.40; 6,6-13.31-33.45-52; 7,17-23; 8,1-10.14-21.27-35; 9,1-13.28; 10,10.23; 11,12-14.21; 12,43; 13,14), que se concentra en los pasajes contenidos entre Mc 8,27-10,52. Para Marcos, la comunidad es un germen del reinado de Dios [35]. Por otra parte está «la multitud» (38 veces en el evangelio), que sirve de destinatario de su misión y de contraste con los discípulos. Marcos es el que mejor ha destacado en su narración la concentración de la praxis de Jesús en dos fases distintas [36]. Hasta el capítulo 8 del evangelio, que sirve de intermedio y de bisagra para las dos partes diferenciadas, hay una concentración de sermones, milagros, curaciones, exorcismos y enseñanzas de Jesús al pueblo. La actividad misional de Jesús está claramente referida al conjunto de Israel, así como las parábolas del reino, las confrontaciones con los escribas y autoridades judías, y el distanciamiento de Jesús respecto a sus paisanos y parientes, que son los menos receptivos a su predicación y praxis (Mc 3,31-35; 6,1-6). Las llamadas a los discípulos (Mc 1,6-20), la elección y envío misional de los doce (Mc 3,13-19; 6,6-12.30), y las distintas señales, curaciones, exorcismos y milagros tienen como destinatario a la multitud.

Sin embargo, desde el final del capítulo 8 cambia la perspectiva. A partir de ahora, ya no hay un protagonismo directo de la multitud en relación con Jesús, y parece haberse cerrado el ciclo de las parábolas del reino (excepto las que destacan el rechazo de Israel: Mc 12,1-12; 13,28-31). La actividad salvífica se concentra en la primera parte del evangelio. Sólo hay un exorcismo en la segunda parte, en el que se destaca la poca fe del pueblo y la impaciencia de Jesús ante la incredulidad popular (Mc 9,19). Algo similar ocurre con los dos únicos milagros que se narran después del capítulo 8, de los 14 que contiene el evangelio, que constituyen aproximadamente un tercio de sus versículos. Uno de esos milagros (Mc 10,46-52) conecta con la entrada triunfal en Je-

[35] G. Lohfink, «Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus»: *ThQ* 165 (1985) 173-83; A. Schweizer, *The Kingdom of God and Primitive Christianity*, Nueva York 1968, 68-130; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983.

[36] He analizado la estructura del evangelio marquiano en «Las relaciones Jesús, pueblo, discípulos en el evangelio de Marcos»: *EE* 54 (1979) 151-70. También M. de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, París 1968; X. Alegre, «Marcos o la corrección de una ideología triunfalista»: *RLT* 2 (1985) 229-63; H. J. Held, «Der Christusweg und die Nachfolge der Gemeinde», en (Festch. für G. Bornkamm) *Kirche*, Tubinga 1980, 79-94; B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc*, Bruselas 1965, 101-15; 153-75; C. Breytenbach, *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus*, Zurich 1974; H. C. Kee, *Community of the New Age*, Londres 1977; R. Pesch, «Berufung und Sendung»: *ZKTh* 91 (1969) 1-31.

rusalén (Mc 11,-11) y tiene un trasfondo mesiánico, el de llamarlo hijo de David y apelar a su acción salvadora, a pesar de que la multitud le increpa a que se calle (Mc 10,47-48). El otro milagro sirve de contraste, ya que cuenta las dificultades de los discípulos para expulsar demonios y la importancia de la fe y la oración (Mc 9,23-29). Hay también un signo, el de la higuera seca (Mc 11,12-14.20-21), que simboliza que Jesús vino a su pueblo y no encontró los frutos esperados. Todos los demás milagros, curaciones y exorcismos se concentran en la primera parte del evangelio.

Tanto el exorcismo como los milagros apuntan en la misma línea. El pueblo no se abre a su mensaje: oscila entre la fascinación que despierta su mensaje (Mc 1,22.27; 2,10; 3,15; 4,2; 6,7; 11,18; 12,37-38) y el miedo a las autoridades (escribas y sacerdotes principalmente). Le acusan de estar endemoniado (Mc 3,21-22.29-30), de herejía (Mc 3,1-7; 7,1-3.9-13) y de ser amigo de pecadores y gente impía, a los que tiene incluso la osadía de perdonarles pecados (Mc 2,1-11). Poco a poco Jesús va captando el fracaso de su misión: el pueblo tiene miedo de dejar la religión oficial y pasarse a su interpretación heterodoxa, a pesar de que ésta genera vida y está legitimada por el mismo Dios. Al final, el pueblo ha optado decididamente por las autoridades en contra de Jesús (Mc 15,11.29.32.35-36). Buena parte de los pasajes de la segunda parte del evangelio marquiano se dedican a cuestionar su legitimidad como enviado de Dios (Mc 8,11; 11,28-29.33; 12,13-38). Hay un intento permanente de tentarle y de desviarle de su misión (Mc 8,11; 10,2; 12,15; 14,38) y la decisión final de acabar con él se va tomando a lo largo de su vida pública (Mc 12,12; 14,1). La lucha mesiánica entre el enviado de Dios, Jesús, y el espíritu del mal, representado por las autoridades, el pueblo y, al final, sus mismos discípulos va creciendo hasta desembocar en su condena.

Jesús fracasa en su misión, comienza a abrirse a la perspectiva de su muerte, ante un círculo de violencia cada vez más estrecho, y persiste en su mensaje, ya no con exorcismos, curaciones y milagros, como en la primera parte, sino con advertencias al pueblo sobre la vaciedad del culto del templo (Mc 13,1-2; 15,37-38), sobre la necesaria transformación de las leyes religiosas en función del amor al prójimo (Mc 12,28-34.40) y sobre los abusos de sus autoridades (Mc 12,1-12.38-40). Por eso ahora cambia de estrategia misional. Ya no se trata de convertir a la multitud con una pastoral de masas, sino de preparar a la pequeña comunidad de discípulos, que se ha constituido en torno a él (Mc 3,34; 4,10), para que continúen la tarea iniciada (Mc 1,17). La comunidad discipular es la célula del reino, que persistirá tras su muerte, y es su herencia histórica, de la que surgirá la iglesia pascual. Marcos vincula la misión de Jesús con su envío de los discípulos (Mc 6,7), y a su vuelta les llama apóstoles (Mc 6,30), ya que en este evangelio no hay un nuevo envío pascual como ocurre en los otros sinópticos. El evangelista subraya también el paralelismo entre la actividad de Jesús y la de sus discípulos (Mc 1,34-35; 6,13), así como la disponibilidad absoluta que deben tener los que le siguen para proclamar el mensaje del reino (Mc 1,18.20; 10,28).

Desde el capítulo 8, lo que se pone en primer plano es la relación de Jesús con el pequeño grupo de discípulos, que dejan de ser sus acompañantes en la misión, para convertirse ahora en los destinatarios del mensaje del reino, precisamente porque les comunica sus secretos, a diferencia del pueblo (Mc 4,9.11-12; 9,19). Pero tampoco ellos comprenden

LA IGLESIA QUE JESÚS QUERÍA

«Y en la medida en que el pueblo de Dios se abra a la soberanía de Yavé, en esa misma medida se cambiaría ese pueblo en todas las dimensiones de su existencia. Se convertiría en una sociedad de contraste. Pero esto no equivale, en modo alguno, a Estado teocrático; sí, en cambio, a una familia de hermanos y hermanas, como Jesús las reunió en su círculo de discípulos (...). Aquí, y por voluntad de Jesús, rigen unas relaciones distintas que las reinantes en las habituales sociedades humanas. En ellas no hay lugar para la represalia, para las estructuras de dominio».

G. Lohfink, *La iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986, 82.

(Mc 4,13). Este cambio de perspectivas se debe a la «crisis de Galilea», en la que hubo un contraste entre la actitud del pueblo y la de los discípulos. Jesús pregunta a los discípulos cuál es la identidad que le da la gente y cuál la que confiesan los discípulos (Mc 8,27-30 par; Mt 16,13-20; Lc 9,18-21. También Jn 6,41-43.52.60-61.66-71). Las disputas con las autoridades acerca de su identidad tienen también un reflejo entre sus discípulos. Estos esperaban un mesianismo triunfal, que les reportaría ventajas materiales, mientras que Jesús reiteradamente anuncia la pasión y el fracaso (Mc 8,34-38; 9,30-32;10,32-34) y les pone la misma meta (Mc 10,33.45). Al subir al templo de Jerusalén, se nos dice que va con los doce, que son sus acompañantes exclusivos hasta la cena (Mc 11,11; 14,12), y, tras abandonarle, no se vuelve a mencionar a los doce durante toda la pasión (Mc 15), aunque hay otros que le acompañan. El abandono de los doce, el anuncio de que le verán en Galilea (Mc 14,28; 16,7) y el miedo que les produce este anuncio (Mc 16,8) es la conclusión original del evangelio marquiano, ya que las apariciones son un añadido (Mc16,1-20) de un escritor posterior que quiso «completar» el evangelio marquiano con relatos similares a los de otros sinópticos[37].

El seguimiento implica para Marcos reconocerse como discípulo del crucificado (Mc 8,27-30.34; 14,66-72). Los acontecimientos de la pasión iluminan la situación permanente de los discípulos a lo largo del evangelio. El problema está en que los discípulos no entienden (Mc 5,31; 6,52; 7,17; 8,17-18.21), tienen el corazón endurecido (Mc 6,52; 8,17-18) y se acercan peligrosamente a la actitud de las autoridades (Mc 3,5; 10,5) y del pueblo (Mc 4,12; 7,18). Esa incapacidad para comprender la actitud de Jesús es la que les imposibilita para expulsar demonios (Mc 9,14.18.28). Los discípulos están impregnados de la mentalidad de la sociedad judía, por eso fracasan en el seguimiento de Jesús: «le siguen asustados» (Mc 10,32) y «le abandonaron y huyeron» (Mc 14,50). Pedro personifica esa actitud de los discípulos, desde el seguimiento inicial inmediato (Mc 1,18), hasta «seguirle de lejos» luego (14,54) y acabar negándole (Mc 14,71: «no conozco a ese hombre»). La imagen marquiana de la comunidad dista mucho de la idealización posterior. Marcos no quiere presentarnos un modelo ideal de Iglesia, que sirva de inspiración a su comunidad, sino advertir a ésta sobre los peligros del seguimiento cuando se busca un mesianismo basado en el poder y el triunfo. Esta advertencia de Marcos es tan válida para la Iglesia actual como para su comunidad.

Los discípulos reaccionaron al anuncio de la pasión con repetidas discusiones acerca del poder y la grandeza (Mc 8,33; 9,33-37; 10,35-45). Jesús les responde, se sienta, como en las ocasiones solemnes (Mc 4,1; 9,35; 13,3) y les explica que se exponen a la tentación y el abandono (Mc 9,35-50; 10,32-34; cf. Mc 14,27). Los discípulos deben seguirle, renunciando a sus expectativas materiales, y esa forma de seguimiento es la que les vincula con el reino de Dios (Mc 9,1; 10,14.23.27). Por eso el culmen de la vida de Jesús es su grito al sentirse abandonado por Dios (Mc 15,34-38), el cual no interviene en favor suyo. No se relaciona con Dios buscando favores ni beneficios, sino desde una actitud de servicio (Mc 10,42-45; 14,33-36). Por el contrario, sus discípulos persisten en los sueños acerca de un mesías real y pretenden desviarle de su camino. Por eso se convierten en un instrumento de tentación, en portavoces del mal (Mc 8,33; 14,38). El mensaje eclesiológico del evangelio marquiano estriba en la contraposición entre el seguimiento del mesías crucificado y el ansia de grandeza, honores y dignidades que caracteriza al grupo de sus discípulos (Mc 9,35; 10,44). El servicio es lo que debe distinguir al grupo jesuano, en contraposición a las autoridades religiosas y políticas. Las teologías posteriores de los ministerios o servicios conectan con esta concepción de la autoridad dada por Jesús. El que busca poder y dignidades en la comunidad cristiana acaba siendo un instrumento de Satanás, y se opone a la acción mesiánica de Jesús. Es un mensaje tan duro e interpelante en tiempos de Jesús, como a finales del segundo milenio.

---

[37] Hay un consenso generalizado acerca del apendice posterior que se añadio al evangelio marquiano W Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlín 1971, 324-30, E Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Gotinga [11]1967, 217-20, W Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Gotinga [2]1959, 141-47, J Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, II/2, Zurich 1979, 350-58

En el evangelio de Marcos, los demonios proclaman su mesianismo, para desviarle y llevarle a un camino triunfal, y Jesús les hace callar. Por eso hay un contraste entre el «secreto mesiánico» de Jesús, cuya fuerza irradia en la forma de curaciones, expulsiones de demonios y milagros, y la tendencia de los malos espíritus a denunciarle ante el pueblo para que se desvíe de su misión, desde el poder y el prestigio que le dan sus milagros. Este enfrentamiento es típico de Marcos y constituye una clave fundamental del combate entre el enviado de Dios y el mal, escenificado en el evangelio [38]. El antireino se mete en la comunidad en la lucha por el poder, que es la semilla del mal contra la fraternidad. Marcos está así bastante cercano a la teología paulina, que resalta la identificación entre el mesías crucificado y el resucitado.

En los evangelios de Mateo y de Lucas, se ofrece un pasaje, al comienzo de la vida pública, en el que se sintetizan las tentaciones del mesianismo, que Marcos escenifica a lo largo de su actividad. El contenido de las tentaciones (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) tiene siempre un denominador común: utilizar la especial relación con Dios para desarrollar una misión basada en el poder (Mt 4,8-9 par), el prestigio (Mt 4,5-7) y los bienes materiales (Mt 4,3-4), que son las expectativas mundanas acerca del mesías rey, como subraya también el evangelista Juan (Jn 6,14-15). Jesús asume hasta el extremo su condición humana, nunca hace ningún milagro en beneficio propio, ni pretende ser un «superman» con privilegios que le hagan más fácil la vida. El reinado de Dios no se traduce en beneficios materiales en una sociedad injusta e insolidaria, sino en la opción por los más necesitados.

Las expectativas mesiánicas son las de todo hombre religioso: utilizar la relación con Dios (la religión) para obtener privilegios y mercedes, que hagan más fácil la vida. En buena parte, las tentaciones de Jesús son las de la futura Iglesia. Aprovechar la relación con Dios para obtener dinero, poder y prestigio en favor de la comunidad y de sus representantes institucionales. Los cristianos de los primeros siglos, con gran perspicacia y realismo, denunciaron esta tentación eclesial. La «Iglesia es la casta prostituta (ramera)», afirmaban. Cuando abandona a su Señor en la cruz y se mundaniza con el poder, las riquezas y la fama, se prostituye. Cada vez que la Iglesia se aprovecha de la fe de los fieles para enriquecerse y dominar más en la sociedad, se corrompe, perdiendo así su savia evangélica y su capacidad de irradiación en torno a las víctimas de la historia.

Pero esta Iglesia pecadora sigue siendo casta. El Espíritu mismo de Dios suscita en ella la regeneración, a través de movimientos proféticos de denuncia y purificación, que, con frecuencia, parten de la base comunitaria y pretenden la regeneración institucional y jerárquica. La Escritura, en cuanto memoria de Jesucristo y los sacramentos, en cuanto experiencias compartidas que actualizan la praxis de Jesús, son lugares privilegiados para este resurgimiento de la tensión profético-mesiánica contra una Iglesia poderosa, rica y con prestigio social; en suma, contra una Iglesia convertida en un poder de este mundo. La historia del cristianismo está marcada por esas situaciones, que son la mejor prueba del valor permanente de la historia de Jesús. Las tentaciones de los discípulos son también las de la Iglesia y la lucha de Jesús contra la religión de su tiempo tiene un valor profético permanente para las religiones de hoy, la cristiana incluida [39].

En el evangelio de Marcos, el pueblo, las autoridades y, finalmente, los discípulos tientan a Jesús e intentan desviarle de la misión del reino. Los evangelistas Mateo y Lucas, por su parte, mitigan el papel tentador de los discípulos, en coherencia con su intento de presentar a la comunidad discipular como un modelo ideal para la Iglesia posterior. Por eso Mateo y Lucas casi siempre corrigen los pasajes marquianos, cambiando la dureza de los discípulos o su falta de fe, por cobardía, incomprensión u otros trazos más suaves. En el evangelio marquiano, el

[38] Cf. M. de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, París 1968.

[39] H. U. Von Balthasar, «Casta meretrix», *Ensayos teológicos, II, Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 239-354; J. I. González Faus, «Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana»: *EE* 47 (1972) 155-88.

proceso de idealización pascual de los discípulos está todavía en una fase muy embrionaria[40]. Se trata de una comunidad que experimenta las persecuciones de las autoridades judías y que mantiene la expectativa cercana sobre la segunda venida del Señor (Mc 13,30-33). De ahí la insistencia de Marcos en la necesidad de negarse a sí mismo y cargar con la cruz (Mc 8,27-30; 14,30.72), así como su prevención contra los entusiasmos apocalípticos (Mc 13,5-7.9-10) de los que creían que el tiempo final era algo inminente.

b) *La identidad doctrinal en el evangelio de Mateo*

El evangelio de Mateo, probablemente escrito tras la guerra judía y la consiguiente ruptura entre los judeo-cristianos y los judíos, contrapone Israel, al que frecuentemente se alude con el término «pueblo» («Laos», 14 veces), a la comunidad de discípulos, a la que también denomina «Iglesia» (Mt 15,18; 18,17), asumiendo así un título pascual que retrospectivamente se aplica a la comunidad primera[41]. Es un evangelio que ofrece paralelismos con la *Didaché de los doce apóstoles* y representa a un grupo cristiano de probable mayoría judía[42]. A Mateo no le interesa tanto el papel singular de los doce discípulos dentro del grupo más amplio de los seguidores de Jesús, como ocurre en el evangelio de Marcos, cuanto el significado de los discípulos en conjunto, en relación con el pueblo judío. El ansia judía de la restauración de Israel, cada vez más imposible a causa de las divisiones políticas producidas por la administración romana, encontró respuesta en Mateo con el simbolismo de los «doce» como núcleo del Nuevo Israel.

Mateo es el evangelista que más realza que las multitudes «seguían» a Jesús (Mt 4,25; 8,1; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29), pero que el «reino de Dios» ha pasado de Israel a otro «pueblo» (Mt 21,43: ya no usa el término «laos», de trasfondo sagrado y veterotestamentario, sino el concepto profano «eznos»; 8,11; 23,28). «Todo el pueblo» (Mt 27,25) rechaza a Jesús, en un contexto jurídico-sacral (Dt 21,1-9; 27,26) que implica la infidelidad a la alianza. El juicio de Dios sobre Israel, que se menciona en 60 pasajes, es también una advertencia para la comunidad. Mateo muestra cómo Israel había perdido su condición de «pueblo de Dios» porque había rechazado a los profetas, a Juan el Bautista y al mismo Jesús (Mt 21,33-46). Por su parte, Dios había consumado su juicio final sobre Israel (Mt 8,11; 21,43; 23,38), y la confirmación histórica, desde la perspectiva mateana, fue la destrucción del templo (Mt 24,2.15; 27,51) y la ruina de Jerusalén, tras la guerra judía.

Al final del evangelio se habla de los «judíos» (Mt 28,15), sin más connotaciones salvíficas y se tiende a idealizar a la comunidad de discípulos (que comprende los secretos del reino (Mt 13,10), corrigiendo la incomprensión a la que alude Mc 4,13). Mateo contrapone dos bloques ya consolidados, identificando el grupo de los doce con los discípulos (Mt 10,1; 11,1; 26,20; 28,16), aunque conserva la distinción original entre los doce y el grupo más amplio de los discípulos en pasajes que no encajan con su tendencia a idealizar a los doce discípulos (por ejemplo en Mt 8,21)[43]. Mateo, como Lucas, piensa que la elección divina ha pasado de Israel a la co-

---

[40] J M Robınson, *Das Geschıchtsverstandnıs des Markusevangelıum*, Zurıch 1956, 38-42, 75-81, J Gnılka, *Dıe Verstockung Israels*, Munıch 1961, 21-44

[41] Las lıneas generales de la eclesıología mateana pueden encontrarse en H Schlıer, «La Iglesıa en el evangelıo de Mateo», en *Mysterıum Salutıs*, IV/1 Madrıd 1973, 107-23, R Schnackenburg, *La Iglesıa en el Nuevo Testamento*, Madrıd 1965, 86-94, W Trıllıng, *El verdadero Israel*, Madrıd 1974, 155-81, 202-37, 305-25, A Antón, *La Iglesıa de Crısto*, Madrıd 1977, 307-420, G Bornkamm, «Enderwartung und Kırche ım Matthaus Evangelıum», en *Uberlıeferung und Auslegung ım Matthaus Evangelıum*, Neukırchen 1961, 13-47, P Bonnard, *L'evangıle selon St Matthıeu*, Neuchâtel 1970, 240-48, 335-37, 416-19, K Stendahl, *The School of St Matthew*, Upsala 1954, 11-39

[42] R Aguırre, «La Iglesıa crıstıana de Antıoquía de Sırıa» *RLT* 4 (1987) 63-88, P Bonnald, «Matthıeu educateur du peuple chretıen», en *Melanges bıblıques en hommage au Beda Rıgaux*, Gembloux 1970, 1-7, A Wıkenhauser - J Schmıdt, *Eınleıtung ın das Neuem Testament*, Frıburgo [6]1973, 224-46, M H Shepherd, «The Epıstle of James and the Gospel of Matthew» *JBL* 75 (1956) 40-51

[43] Los pasajes en los que Mateo corrıge a Marcos para ıdealızar a los dıscípulos y ponerlos como modelo pueden verse en J Gnılka, *Dıe Verstockung Israels*, Munıch 1961, 90-116

munidad de Jesús y establece un contraste entre la misión a Israel (Mt 10,5-6) y la de los gentiles, a partir del anuncio de Cristo resucitado (Mt 28,16-20). Cuando Mateo redacta su evangelio, es consciente de que ha habido un cambio en la misión. Este desplazamiento teológico se prepara desde la infancia con el pasaje sobre los magos de oriente (Mt 2,1-23), con la reacción de Jesús ante la fe del centurión (Mt 8,10-13), con el milagro que le arranca la cananea (Mt 15,22.27-28), con el anuncio de Jesús antes de la pasión (Mt 21,43-44) y con la confesión final del soldado romano (Mt 27,54)[44]. Mateo es consciente de que ha habido un cambio, desde la misión judía de Jesús hasta la universal de la iglesia pascual, e intenta legitimarlo acentuando que esa evolución tiene sus raíces en el mismo Jesús.

El mensaje jesuano es el del «evangelio del reino» (Mt 4,17.23, cambiando a Marcos que comienza con el «evangelio de Jesucristo»: Mc 1,1). El reino es una temática permanente de sus cinco discursos doctrinales (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25), ya que Mateo tiene un especial interés en comunicar en qué consiste la identidad doctrinal de los discípulos en comparación con las enseñanzas judías. En su comunidad hay claras alusiones pascuales, aludiendo a la misión doctrinal (8,19; 13,52; 23,34; 28,19), a hacer discípulos y a la praxis bautismal (Mt 28,18-20). La praxis posterior de la Iglesia se pone en boca del mismo Jesús, como un mandato, exhortación o profecía para el futuro. La permanente presencia del resucitado en medio de la comunidad es el contrapunto a la destrucción del templo, como lugar de la presencia divina, ya que Dios, en Jesús, siempre se comunica a los suyos.

El envío de los doce, que en el evangelio marquiano corresponde al tiempo del Jesús histórico, se transforma ahora en un imperativo permanente para toda la Iglesia, con frecuentes alusiones al tiempo de las persecuciones (Mt 10,1-41). No se trata sólo de que Jesús envíe a doce discípulos y los convierta en apóstoles durante su vida pública, sino que son enviados permanentemente todos los que componen la comunidad. Toda ella es llamada a participar de la cruz de su maestro (10,17-23.26-39) y a renunciar a las posesiones (Mt 6,24-33; 13,22.44-46; 16,26; 19,19-21). A Mateo no le interesa distinguir entre un grupo más pequeño de discípulos y el resto, sino que los trata a todos de forma conjunta. Ve en ellos una prefiguración y anticipo de lo que será la Iglesia tras la resurrección. Esa preocupación por el estilo de vida pascual se da también en lo que concierne a la disciplina comunitaria. Los líderes de la comunidad tienen que preocuparse de los más débiles (Mt 18). Probablemente, esa preocupación se debe a las expulsiones de judeo-cristianos de las sinagogas judías, que afectaba especialmente a la comunidad de Mateo. De ahí la importancia que cobran las palabras de Jesús acerca de persecuciones y hostilidades contra sus discípulos. Mateo siempre intenta iluminar la situación de su Iglesia con palabras y dichos de Jesús, que él aplica a la situación en la que vive[45].

En comparación con el evangelista Marcos, Mateo pone el acento en la legitimación de Jesús como el Cristo, interpretado como el «Enmanuel», Dios con nosotros, que continúa la teología de la alianza entre Dios e Israel y que siempre está presente en su comunidad (Mt 1,23; 18,20; 26,29; 28,20). El anuncio de Isaías sobre la luz que brilla en las tinieblas es el que marca el inicio de la predicación de Jesús (Mt 4,14-17) y el que sirve para describir su actividad (Mt 11,4-6; 12,17-21). Cristologiza la teología de la alianza, ya que Jesús es «Dios con nosotros», y eclesializa la cristología, ya que el resucitado permanece para siempre en la comunidad (Mt 18,20; 28,20). Le interesa subrayar que Dios en Cristo está siempre presente en medio de la comunidad, por lo que omite cualquier alusión a su ascensión. La idea de ascensión, que es característica de Lucas, implica el alejamiento de Jesús de los suyos (está en el cielo), mientras que Mateo quiere siempre subrayar su vinculación a los discípulos (Mt 18,18)[46].

Como Dios, Jesús es también el Señor (Mt 7,21-22; 8,2.6.21.25; 9,28.38; 10,24-25; 12,8; 13,27; 15,-22.27; 16,22; 17,4.15; 18,21; 21,3; 24,42; 25,11.37;

---

[44] E. A. Laverdiere - W. G. Thompson, «New Testament Communities in Transition: A Study of Matthew and Luke»: *ThSt* 37 (1976) 569-97.

[45] W. Pesch, *Matthäus der Seelsorger*, Stuttgart [2]1966.

[46] Este es el enfoque del sugerente estudio de H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster 1973, 12-21; 12-84.

26,22) y no un mero maestro o rabino, como le denominan sus adversarios. El proceso de convergencia de Cristo resucitado con el mismo Dios se deja sentir en la cristología mateana y culmina con la fórmula trinitaria final (Mt 28,19), que es también de la iglesia del tiempo de Mateo, es decir, pascual. Mateo combina una cristología mesiánica (Mt 2,6; 4,16; 13,15; 15,8) y de filiación (Hijo de Dios) con una eclesiología de fraternidad (todos los discípulos son como niños, y se preocupan de los más débiles: Mt 18,1-35). Como ocurre en el evangelio johaneo, el Jesús histórico tiende ya a ser sustituido por la teología del Cristo resucitado, deshistorizando la cristología de Marcos y dando un significado pascual a la acción de Jesús. En este sentido, el evangelio mateano es ya claramente «sagrada Escritura cristiana», que asimila el esquema de promesa y cumplimiento del Antiguo Testamento, cambiando el significado de la promesa y dando un nuevo horizonte a la expectativa mesiánica del judaísmo.

Se da gran importancia a la figura del Hijo del hombre (Mt 16,13), que se aplica a Jesús, apoyandose en las Escrituras judías («esto sucedió para que se cumpliera la Escritura...»). A partir de ahí, desarrolla su «doctrina», dirigida a una comunidad que cuenta con una amplia representación judía. La relevancia que Marcos da a los milagros, exorcismos y curaciones, la ocupa aquí la enseñanza del Antiguo Testamento. Si Marcos se interesa por los hechos (milagros, exorcismos, curaciones, etc.), Mateo pone el acento en lo doctrinal[47]. Jesús enseña desde un monte, con un claro trasfondo de la Torá judía (Mt 5,1; 15,29; 28,16.20), y corrige y actualiza la doctrina del Antiguo Testamento (Mt 18,16-17; cf. Dt 19,15). Los cinco discursos de Jesús: sermón del monte (Mt 5-7,29), instrucciones a los doce (Mt 10,5-11,1), el discurso de las parábolas (Mt 13,1-53), las advertencias a la comunidad de discípulos (Mt 18,1-19,1) y el discurso apocalíptico (Mt 24,1-25,46) forman el núcleo de su actividad en el evangelio de Mateo y continúa en las enseñanzas de los discípulos (Mt 28,19-20).

La llegada del reinado de Dios se vincula a cumplir la voluntad del Padre (Mt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 26,42). ¿Y en qué consiste esa voluntad de Dios? En la justicia, que es lo que caracteriza la misión de Juan (Mt 21,32: «Juan os enseñó el camino de la justicia y no le creísteis»); de Jesús (Mt 3,15: «deja hacer, que así es como nos toca a nosotros cumplir toda justicia»; 5,17-20.45; 21,32; 27,4.19); de los cristianos (Mt 5,20: «si vuestra justicia no sobrepasa la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de Dios»; 6,33; 25,37) y de los testigos de Dios en Israel (Mt 1,19; 10,41; 13,17; 23,29.35; 27,4.19), en contraste con el proceder de los representantes del pueblo (Mt 5,17-20). La justicia se convierte en el criterio para decidir quiénes pertenecerán o no al reino prometido (Mt 13,43.49; 25,37.46), que, por eso, no se identifica sin más con los discípulos. En su comunidad, sometida al «test» de las persecuciones, no todos son hijos del reino, ya que la comunidad ha experimentado el mal dentro de ella, por las fugas, apostasías y negaciones de Jesús. De ahí la constante exhortación a la fe, a la perseverancia y a cumplir toda justicia. Las parábolas describen una comunidad mixta, en la que el mal crece juntamente con el bien (Mt 13,24-30; 22,10-14), que es lo que ocurre en la iglesia de Mateo, sometida a tensiones y persecuciones.

La pertenencia a la comunidad no equivale a estar dentro del reinado de Dios. Esto es especialmente claro en algunas parábolas, como las del siervo fiel y el infiel (Mt 24,45-51), la del trigo y la cizaña, que no pueden separarse hasta la cosecha final (Mt 13,24-30), la del banquete de bodas (Mt 22,1-14) o la de las diez vírgenes (Mt 25,1-13). Ni están todos los que son, ni son todos los que están. La pertenencia a la Iglesia, como antes a Israel, no es garantía de salvación, ni equivale a ser contado entre los hijos del reino de Dios. A pesar de que Mateo idealiza a la comunidad de discípulos, la relativiza, en cuanto que no hace de ella un criterio de salvación. Estas parábolas del reino de Dios cobraron un significado espiritual, eclesiológico y ascético cuando ese contexto se perdió. Las inevitables reinterpretaciones de las parábolas a lo largo de la historia han sido nocivas cuando se igualó el reino prometido y siempre esperado («venga a nosotros tu reino»: Mt 6,10) con la misma Iglesia.

[47] Mateo subraya los trazos doctrinales, los diálogos y la catequesis de la fe en los mismos evangelios: H. J. Held, «Matthäus als Interpret der Wundergeschichte», en *Überlieferung und Auslegung im Matthäus Evangelium*, Neukirchen 1961, 155-200.

Esta identificación ha dificultado reconocer el carácter pecador de la misma Iglesia, y no sólo de algunos de sus miembros. A pesar de constatar que la comunidad en su conjunto abandonó a Jesús y que la actitud de sus dirigentes se convirtió en un obstáculo para el mismo Jesús, se ha negado a veces que toda la Iglesia es pecadora al mismo tiempo que santa. La equiparación entre reino e Iglesia ha tenido consecuencias negativas porque posibilitó la divinización y espiritualización de la misma Iglesia, favoreciendo eclesiologías que la identificaban con el mismo Cristo y que hacían de cualquier crítica un atentado contra Jesús[48]. Esto nunca se encuentra en el evangelio de Mateo, a pesar de su indudable tendencia a idealizar a los discípulos y a silenciar o mitigar sus faltas y pecados.

- *La interpretación de las leyes del Antiguo Testamento*

El evangelista Mateo escribía para una comunidad con muchos judeo-cristianos que se planteaban el valor y significado de las tradiciones judías. Mateo toma una postura muy matizada respecto de la ley judía y tiende a resumir todo el Antiguo Testamento en «la ley y los profetas» (Mt 5,17-18; 7,12; 11,13; 12,5). Al contrario que Pablo, no ve la ley como una etapa salvífica superada. Incluso la misma enseñanza de los rabinos y fariseos conserva su validez, aunque sea incompatible con la praxis que tienen (Mt 23,1-3). El evangelio de Mateo oscila entre el anuncio de la superación de la ley y el de su validez permanente, aunque renovada y reinterpretada por Jesús. Por eso corrige a Marcos y presenta al Bautista (Mt 11,11-15) como pregonero del reino de los cielos, como figura de los últimos tiempos y defensor de la ley, sin trazar una separación estricta entre el Bautista y Jesús, como tampoco la hay entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El evangelio de Mateo es el que más subraya que Jesús es un judío, aunque su comprensión religiosa no fuera la oficial.

Jesús se situó dentro de la doble tradición humanista y liberal, de raíces proféticas, más cercana al judaísmo helenista que al palestinense. En el judaísmo, como en todas las religiones, había una corriente más conservadora y tradicional, y otra más abierta, flexible y renovadora. Dentro de esta última se sitúa Jesús con su crítica a la ley del sábado (Mc 2,23-3,6 par), a las purificaciones (Mc 7,1-13 par), al trato con los pecadores (Mc 2,14-17 par) y las demás creencias religiosas (Mt 5,21-48; Mc 10,2-9). El rechazo de las tradiciones rabínicas sobre purificaciones, alimentos impuros y contaminaciones externas es un distintivo de la enseñanza de Jesús (Mc 7,14-30 par). Es difícil distinguir entre lo genuinamente jesuano (buena parte del material contenido en Mt 5,31-48) y la redacción de cada evangelista, aunque haya trazos comunes a todos los evangelios. No cabe duda de que las diversas tradiciones de cada comunidad se dejan sentir en la presentación de cada evangelio. Sin duda, Mateo es el más tradicional de todos[49].

Jesús consuma y lleva a su plenitud la ley, en contraste con la multiplicidad de casuísticas y mandamientos (prescripciones: «entoles») que habían desarrollado los rabinos. Mateo contrapuso la autoridad de Jesús a la tradición judía (Mt 5,21-22.27-28.33.38-39.43-44; 19,20-21: se os dijo, yo os digo), aunque, en realidad, su crítica se dirigió a la interpretación de una de las escuelas rabínicas. Mateo subraya que la autoridad jesuana es superior a la del mismo Moisés, teniendo como trasfondo el código de la alianza, que vinculaba promesas y mandamientos (Mt 5,20.48; cf. Dt 5,33; 11,27-28). Jesús es la sabiduría divina personificada, de ahí la importancia de los títulos de maestro y profeta y la superioridad respecto del mismo Moisés. El doble mandamiento del amor, en el que consisten la ley y los

[48] Los textos de identidad entre el reino de Dios y la Iglesia, sin atender al significado de la Iglesia como «corpus mixtum», son frecuentes en los papas Pío IX, Pío X, León XIII y Pío XI. Un buen análisis es el que ofrece J. C. Haughey, «Church and Kingdom: Ecclesiology in the light of Eschatology»: *ThSt* 29 (1968) 72-86.

[49] G. Klein, «Gesetz, III»: *TRE* 13 (1984) 58-75; H. Kleinknecht - W. Gutbrod, «νόμος»: *ThWNT* 4 (1942) 1016-1084; H. Hubner, «nómos»: *EWNT* 2 (1981) 1158-72; K. Bertger, *Die Gesetzauslegung Jesu*, I, Neukirchen 1972; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973; «Mark 7,1-23 und das jüdischhellenistische Gesetzesverständnis»: *NTS* 22 (1976) 319-45.

profetas (Mt 22,35-40; 6,23-24; 7,12), no es nuevo, ni se limita a los hermanos (como ocurre en el evangelio de Juan: Jn 13,34; 15,12.17; 1 Jn 3,10-14.23; 4,20), sino que se define como la esencia del Antiguo Testamento. Con esto, el judío Jesús y el evangelista Mateo no se apartan de la tradición global de los profetas, sino que los continúan, sobre todo en lo concerniente a la crítica del poder sacerdotal y de la interpretación legalista, la más extendida entre los rabinos del tiempo.

Su postura puede interpretarse en el marco de las disputas judías, pero Jesús las desborda en cuanto que impugna el significado salvador mismo de la ley cuando ésta impide curar, perdonar pecados o satisfacer necesidades humanas concretas. La ley divina está al servicio del hombre, no puede ser una carga ni un sacrificio que se impone a toda costa, sino que, por el contrario, genera vida. El evangelista Juan, desde una situación histórica en que la ley había dejado de ser un problema, radicalizó la contraposición entre la ley de Moisés y la gracia que llega por Cristo (Jn 1,17; 5,45-47). Jesús pretende conocer la intencionalidad de Dios para desde ahí relativizar la letra de la ley. En lugar de centrarse en la ley, convertida en un absoluto al que someterse, la relativiza y la subordina a su propia concepción de la voluntad de Dios. La ley del Dios de la vida no puede ser un obstáculo para el crecimiento humano, sino que tiene que promoverla. No hay que olvidar, además, el contexto escatológico en el que vivió Jesús, proclamando la cercana intervención de Dios, así como la prioridad de la gracia respecto a la justificación legalista (Lc 16,16; 18,9-14). Ante la llegada del reino retrocede la misma ley religiosa.

Por eso Jesús antepuso la salvación del hombre a las obligaciones purificatorias (Mc 7,15; cf. Lv 11; Nm 9-13), a la observancia del sábado (Mc 3,4, 7,15) y a otras prescripciones religiosas (Mt 5,27-48). En buena parte, el significado de Mateo está en la contraposición que establece entre el judaísmo (representado por los ancianos, sacerdotes, fariseos y escribas) y la interpretación jesuana de las Escrituras. Lógicamente, los enfrentamientos entre judíos y judeo-cristianos, radicalizados tras la guerra judía contra los romanos, dejaron una huella en la manera de presentar la historia de Jesús y favorecieron las descripciones estereotipadas y globales de los distintos grupos[50]. El judaísmo pasó a ser controlado por los fariseos y escribas, tras la destrucción del templo y la ruina del poder sacerdotal, y fueron ellos los que fomentaron los enfrentamientos contra los judeo-cristianos. Por eso Mateo los presenta anacrónicamente como los adversarios «por excelencia» del mismo Jesús (Mt 5,20; 12,38; 15,1; 23,2.13-15.23-25.27-29), cuando en realidad lo eran de su propia comunidad. Se proyecta la situación comunitaria a la época de Jesús, aunque se resalta también el enfrentamiento con el poder sacerdotal y los ancianos del pueblo (Mt 20,18; 21,15.23; 26,3.47; 27,1-3.12.20; 28,11-12). Estos grupos eran la máxima autoridad, mientras que los escribas, como especialistas religiosos, eran sus colaboradores[51]. Luego fueron los fariseos, y de entre ellos los escribas, los nuevos líderes de Israel, tras la pérdida de poder político del sanedrín. Jesús se enfrentó con los diversos grupos de autoridades, pero Mateo resalta el enfrentamiento con aquellos que más hostigaban a su comunidad.

Una nueva comprensión de la ley religiosa es lo que defendían también las comunidades esenias, que esperaban un maestro de la Torá que revelara la intencionalidad divina contra las exégesis rabínicas (Mt 7,29). La postura de Jesús responde a la expectativa de su tiempo, e interpreta las Escrituras desde la misericordia, que se antepone al sacrificio (Mt 9,3; 12,1-8). Este es el criterio que sirve de clave interpretativa respecto del sábado (Mt 12,9-14), de los ayunos y purificaciones (Mt 15,2-3.11-12) y de la amplia casuística de los rabinos, que buscaban pro-

---

[50] Un buen análisis de estos estereotipos grupales son los que ofrece W Rolf, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Gotinga 1967, 11-38 La influencia de la situacion comunitaria en la redacción ha sido analizada por W D Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1963

[51] A J Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees*, Edimburgo 1989, 161-64, 171-73, J Jeremias, *Jerusalen en tiempos de Jesus*, Madrid 1977, 249-81, A Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden 1964, 129-42, J Riches, *El mundo de Jesús*, Cordoba 1996, 110-16 Los escribas y fariseos no constituyeron un grupo homogéneo Hay dos grandes tradiciones la de Hillel (que tuvo un continuador en Gamaliel), la más abierta, y la de Sammay, que es la más estricta En el evangelio de Mateo hay dos pasajes que presentan de forma positiva a los escribas (Mt 8,19, 13,52) y se hace referencia a escribas cristianos (Mt 23,34)

teger la ley a base de una estricta reglamentación de la vida (Mt 12,5.7; 15,1-20; 23,23). Jesús proclama que Dios es bueno y perdonador, contra la imagen frecuente del Dios severo y justiciero (Mt 12,15-21; 18,12-14.35)[52]. Revela un rostro renovado de Dios, por eso su carga es ligera y su yugo suave (Mt 11,28-30), y libera del yugo de la ley, de la religión como una carga sacrificial. Esto se comunica a los pecadores, en contra del exclusivismo de los fariseos, que pretendían ser «los puros» (Mt 9,9-13), porque la condición pecadora se da en toda persona. Jesús viene a enderezar las espaldas encorvadas por el peso de las leyes religiosas y a dar esperanza y salvación a los que se sienten descalificados por los representantes de la religión, en nombre de la ley y la moral.

De ahí su reacción contra el endurecimiento de los escribas y fariseos (Mt 23,13.34) que habían pervertido la ley, transformándola en una carga opresora. Pusieron el acento en la absolutez e inmutabilidad de la ley, sacándola de contexto, en lugar de verla desde la situación del hombre y la voluntad salvadora de Dios. Es la tentación de todas las creencias religiosas, incluido el mismo cristianismo. No les importaba la curación del hombre, sino la ley del sábado, que dejaba de ser tiempo del Dios de la vida para convertirse en causa de muerte (Mt 12,12). Esta teología recuerda la de los «amigos de Job», que anteponían la justificación de Dios a su sufrimiento y le acusaban de haber cometido un pecado, aunque no lo supiera, para poder aducir que sus padecimientos eran un castigo divino. La gran tentación del hombre religioso es justificar a Dios a costa del hombre, pasando de largo ante el sufrimiento. No habían comprendido que Dios no necesita de este tipo de «defensas y justificaciones», que revierten en la misma imagen de Dios, convirtiéndolo en un ser vengativo y maligno[53].

En el paralelo de Marcos se acentúa mucho más el contraste entre dar vida o muerte en sábado (Mc 3,4) y se resalta la dureza de corazón de estas personas religiosas (Mc 3,5). En torno a la ley, se formó un cuerpo legislativo y doctrinal, un derecho canónico y un conjunto de creencias, que aplicaban los textos sagrados a las nuevas situaciones y retos que se presentaban en la historia. Los evangelios radicalizan este enfrentamiento entre Jesús y las autoridades religiosas, el cual tiene un valor simbólico y modélico para todos los tiempos. Jesús optaba por el hombre, aunque tuviera que conculcar la letra del mandamiento. Y es que no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre.

El gran poder de los representantes de la religión está en su capacidad de definir el bien y el mal y, en cuanto representantes de Dios, regular la vida de las personas. Esta era la base de la autoridad de los escribas o estudiosos («grammateis»), cuyo magisterio teológico se utilizaba para legitimar el dominio sobre las conciencias. Frecuentemente se les llamaba rabinos, que se traducía por «señor» («kyrie»: Mt 8,2.6.8. 21.25) y «maestro» (Mt 8,19), y a veces también se les titulaba «padre» y «doctor» (Mt 23,9.10). La mayoría de ellos eran fariseos y laicos, aunque también había saduceos (Mc 2,16; Lc 5,30; Hch 23,8). Jesús luchó contra esos títulos, criticó su afán de honores y de prestigio social, que les llevaba a vestirse con estolas, dalmáticas y otras vestiduras nobles (Mt 23). El afán de dignidades, honores y prestigio social es típico de los personajes públicos y de las autoridades religiosas. Además, el increíble conjunto de mandamientos y prohibiciones que habían desarrollado ahogaban el espíritu de la Torá. Así surgió la «halaká» (andadura), que era la interpretación teológica oficial y estaba dotada de la misma normatividad e inmutabilidad que la Torá. No está muy lejana de esta postura la teología que yuxtapone los mandamientos de la Iglesia a los de Dios, exigiendo para todos la misma autoridad. También había un conjunto de comentarios sobre la ley mucho más libres, la «haggadá», basada en pasajes históricos y ético-religiosos de la Biblia. Pertenecía al género de las homilías, comentarios piadosos y narraciones legendarias[54].

---

[52] G. Barth, «Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus», en *Überlieferung und Auslegung im Matthäus Evangelium*, Neukirchen 1961, 58-98; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga 1962, 128-70; «Observance of the Law and charismatic Activity in Matthew»: *NTS* 16 (1969-70) 213-30; F. Porsch, *Viele Stimmen-ein Glaube*, Stuttgart 1982, 91-124

[53] He analizado esta teología de los amigos de Job y su pervivencia en mi estudio *La imposible teodicea*, Madrid 1997, 78-90.

[54] E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, II, Madrid 1985, 425-66.

En la actitud de Jesús hay un doble rechazo: a una tradición que se había endurecido y había dejado de ser una ley de vida y a sus defensores. Les acusó de hipocresía y doble juego, porque no aplicaban a sí mismos la dureza con la que trataban a los otros. Esta conducta destruye la religión. La interpretación de la ley fue la plataforma para el dominio de los rabinos, sacerdotes y fariseos sobre la conciencia humana. Cuando este poder simbólico no se utiliza para generar vida y salvación, se convierte en la fuente más honda de opresión, que es lo que pasó con los adversarios de Jesús. En la medida en que se sustituye la adhesión personal y la identificación existencial con un estilo de vida, el de Jesús, por un conjunto de normas, creencias y ritos, se despliega inevitablemente una tendencia a la reglamentación creciente y a la casuística moral.

No hay que olvidar que el comportamiento de Jesús es paradigmático y arquetípico para los cristianos. Es decir, ahí no hay sólo una tradición coyuntural que corresponde a una situación superada, sino la denuncia de un peligro constante de la religión y una exhortación a sus representantes. En ese sentido, constituye un aviso y un criterio de discernimiento para todos los tiempos y para la misma Iglesia, empezando por la de Mateo. La Iglesia está sometida a las mismas tentaciones y abusos que el viejo pueblo de Dios. En parte, el ateísmo moderno, que protesta contra Dios y la religión moral, tienen aquí su punto de partida y una fuente de legitimación. Cuando el deber ahoga la vida y no deja espacio para la libertad y creatividad personal, asfixiada por una detallada reglamentación de normas y leyes, surge inevitablemente el rechazo de Dios en nombre del humanismo y de la vida.

La autoinculpación constante de una conciencia escrupulosa y angustiosa, en correspondencia a un cuerpo legislativo y moral cada vez más minucioso y exhaustivo, acaba generando el rechazo de la religión y del mismo Dios[55]. En contraste con esta religión jerarquizada, legalista y asimétrica, la comunidad aparece como una fraternidad, y el capítulo 18 del evangelio completa el discurso del monte. El mayor en la comunidad es el que más se asemeja a un niño y la referencia a Dios como Padre y Señor impide que se atribuyan estos títulos a miembros de la comunidad (Mt 23,3-12). En la comunidad de Mateo había ministros, sobre todo maestros y profetas (Mt 23,34; 5,12; 7,15-22; 10,24.41; 13,17; 23,8), a los que no se rechazaba en sí mismos, pero sí que buscasen honores, dignidades y prestigio social. Esto forma parte de la enseñanza eclesiológica de Mateo, el evangelio doctrinal por excelencia.

La Escritura, en cuanto «memoria Jesu Christi», es peligrosa para la Iglesia, es una instancia crítica para su desarrollo histórico y teológico posterior. La Iglesia siempre necesita de reformas: su manera de honrar los cargos y autoridades eclesiales es una de ellas. El enfrentamiento de Jesús con la autoridad religiosa no es simplemente coyuntural, es una lección para toda la historia, como ocurre con las otras palabras y acciones de Jesús. Las autoridades religiosas caen fácilmente en la tentación de divinizarse, es decir, de identificar a Dios con sus propias opiniones e intereses, sin la menor reserva crítica, ni apertura a la crítica externa, como ocurrió en la época de Jesús. Además, tienden a deshumanizar la religión, agobiando con multiplicidad de preceptos y advertencias a los fieles. De esta manera, utilizan la relación con Dios como instrumento para dominar sobre las conciencias. Esta es la queja de Jesús respecto a las autoridades religiosas de su época y la gran enseñanza del mismo Mateo para su comunidad y, en general, para la Iglesia universal.

c) La comunidad como un camino dentro del judaísmo

De forma distinta a la del evangelio mateano, también hay en el lucano una conciencia clara de la

[55] Nadie como Nietzsche ha sido sensible a esta percepción de Dios. Acusa al cristianismo de resentimiento ante la vida, de «mala trascendencia» que negativiza la vida real y de culpabilizar e introyectar el miedo al castigo, moralizando así la existencia humana. Estas afirmaciones han tenido resonancia, no sólo en la filosofía, sino en el mismo sentir cultural, lo cual indica hasta qué punto Nietzsche ha captado una de las patologías características de la religión. Para un análisis de esta problemática, remito a mi estudio *Dios en las tradiciones filosóficas,* II. *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid 1996, 177-96.

ruptura entre judaísmo y cristianismo, ya que Lucas escribe tras la guerra del año 70: Jesús predicaba en las sinagogas (Lc 4,15), que es la institución que cobró relevancia tras la destrucción del templo, y provocaba el rechazo de los judíos (Lc 4,28-29), como luego les ocurrirá a los discípulos (Hch 13,46; 14,1-7). A veces, Lucas destaca la culpa del pueblo y de sus dirigentes (Lc 7,29-30); otras, su ignorancia, que les llevó a oponerse a Jesús (Hch 3,17-18; 13,27-35). La culpabilidad global de Israel se fue imponiendo progresivamente en el libro de los Hechos como consecuencia del fracaso de la misión judía de la Iglesia. El cristianismo se presenta como el resultado de una historia de salvación con tres etapas: la de Israel, la del tiempo mesiánico, la de Jesús, y la de la misión de la Iglesia. El trasfondo de la obra lucana es el de una comunidad en la que se mezclan judeocristianos y paganos conversos, a los que se intenta explicar los ritos y creencias judíos, precisamente porque no las conocen.

El evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles forman una obra de conjunto que responde a la concepción de la Iglesia como un cuerpo que surge del judaísmo y que, progresivamente, se va abriendo a los gentiles[56]. El problema de las relaciones entre Israel y el cristianismo, que es central para el evangelio de Mateo, pasa aquí a un segundo plano, y es sustituido por el de la misión y extensión del cristianismo en el imperio romano. Este desplazamiento de intereses afecta también al significado de los «doce»: no interesa tanto su simbolismo como núcleo del Israel restaurado, cuanto su importancia como estructura apostólica y punto de partida de la Iglesia naciente.

El evangelio está estructurado en torno al camino de Jesús, escenificando lo que afirma Marcos 1,1 al presentar a Juan el Bautista como el mensajero que prepara «el camino del Señor». La idea del camino sirve de eje conductor del evangelio, tanto desde el punto de vista espacial o geográfico, como desde la perspectiva cronológica o temporal. Ese camino tiene diversas etapas en Galilea y el destino final es Jerusalén (Lc 9,51; 23,5; 24,49). Culmina en el templo, que aparece desde la infancia hasta el final de su actividad pública como el término y la meta a la que se dirige Jesús (Lc 19,45; 21,37-38). Jerusalén es también el lugar de la actividad de los discípulos (Hch 5,19-21.25.42), es decir, el punto de partida de la Iglesia (Lc 24,49), tanto en el evangelio como en los Hechos (Hch 1,4.8.12): se narra el camino a través del judaísmo, la penetración en las regiones limítrofes, como Samaría, y finalmente entre los paganos (Hch 13,24-25; 20,24), para concluir en Roma (Hch 28,14-16.30-31) como meta final de la salvación. Se escenifica así, histórica y geográficamente, el paso del judaísmo al paganismo.

Los profetas, inspirados por el Espíritu, proclaman el significado universal de Jesús al comienzo de su vida pública (Lc 2,30-32; 4,18-21) y confirman que la salvación ha llegado a los gentiles (Hch 28,25-28). La misma doctrina de la Iglesia se define como el «camino del Señor» o «camino del evangelio» (Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). La eclesiología lucana está estructurada desde la misión, ya que la Iglesia no es un fin en sí mismo, sino un grupo que tiene que proseguir el mensaje y la praxis del reinado de Dios. Lucas es un historiador y ofrece una visión de conjunto de Israel y la Iglesia: Dios ha visitado diversas veces a su «pueblo» («laos», término que se utiliza 36 veces en el evangelio para designar a Israel), y el envío de Jesús culmina los del Antiguo Testamento (Lc 1,68-78; 4,16-21; 7,16-21.23; 9,1-6; 10,1-12.13-16), pero el pueblo no ha reconocido a los profetas y mensajeros de Dios. Esa incomprensión ha traído consigo la destrucción de Jerusalén y el final del judaísmo como pueblo de Dios (Lc 19,41-44; 20,16-18; 21,6.20-24; 23,28-31). Esta concepción es la base sobre la que se construyó la teología de la historia que se ha impuesto en el cristianismo.

Lucas acentúa desde el comienzo el horizonte universalista de la acción de Jesús (Lc 2,31; 3,23-28; 4,25-27), en contra de Mateo que siempre subrayaba que Jesús estaba enviado sólo a las ovejas de Israel y que limitó la misión de sus «doce discípulos» a las fronteras israelitas (Mt 10,5: «No vayáis a tierra de

---

[56] H. Schlier, «La Iglesia en los escritos de Lucas», en *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1973, 123-42; R. Schnackenburg, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 78-85; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga ⁵1964, 172-92; A. Antón, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1976, 420-76; A. George, «Israel dans l'oeuvre de Luc»: *RB* 75 (1968) 481-525.

paganos ni entréis en la provincia de Samaría, mejor es que vayáis a las ovejas descarriadas de Israel»). Ambos aceptan la misión universal a los gentiles, que era ya una realidad histórica cuando se redactaron los evangelios, pero los acentos son diversos según que tengan como trasfondo una comunidad con mayoría judía (Mateo) o pagana (Lucas). Este interés por la misión a los gentiles lleva a Lucas a tomar distancia respecto de la escatología cercana (Lc 21,8). Es decir, Lucas retrasa la llegada del tiempo final, la segunda venida de Cristo, ya que la misión de la Iglesia es prioritaria. En contra del planteamiento de Mateo, invierte el orden de los acontecimientos. Las persecuciones se darán antes que las catástrofes naturales que anuncian el final de los tiempos (Lc 21,12). Además, la destrucción de Jerusalén no es un signo de la cercanía del final, sino un acontecimiento histórico con una significación teológica (Lc 21,20-24): son días de castigo (previsiblemente por haber rechazado al mesías) siguiendo la teología de la alianza de los profetas del Antiguo Testamento. Lucas indica el tiempo final de la intervención divina, separándolo de los acontecimientos ocurridos en la década de los 70, sobre todo de la guerra. Por ello insiste en la perseverancia (Lc 21,19) y el testimonio (Lc 21,13) en un tiempo de tensiones sociales y disturbios militares[57].

A esto hay que añadir las connotaciones políticas de la muerte de Jesús. En el libro de los Hechos se expone la misión de la Iglesia en el imperio romano y cómo los judíos demandan a las autoridades romanas que intervengan contra los cristianos. La apologética lucana es doble y responde a un imperativo de su época: defender a los cristianos de los ataques judíos y convencer a los romanos de la apoliticidad de la Iglesia y del mismo Jesús. Este doble enfoque se hace sentir en el evangelio. Lucas evita las connotaciones políticas de la entrada triunfal en Jerusalén (Lc 19,38) y acentúa las acusaciones de las autoridades judías contra Jesús, subrayando que la autoridad romana constata su inocencia (Lc 20,20-26; 23,1-5.10.14-15.18.20-25, en contra de Mc 15,12. 15). De la misma forma, los últimos capítulos del libro de los Hechos muestran a las autoridades romanas protegiendo a Pablo contra las acusaciones judías (Hch 26,30-32; 27,43; 28,16). La situación histórica en que escribe Lucas influye en su disculpa de los romanos y su culpabilización de las autoridades judías. Esto se impuso en el cristianismo, sobre todo tras la cristianización del imperio, y se convirtió en uno de los factores del posterior antisemitismo cristiano. Pablo de Tarso siguió una estrategia parecida, intentando captarse la benevolencia romana respecto a las acusaciones judías.

La idea de que hay que recorrer el camino de Jesús, que ha precedido a los discípulos, es típica de Lucas para desarrollar su teología del seguimiento (Lc 5,11.28; 7,9; 9,11.23.49.60; 18,22.28.43; 22,39). A veces subraya cómo Jesús, camino de Jerusalén, se vuelve hacia los que le siguen (Lc 7,9.44; 9,55.57; 10,17.23; 14,25; 22,61; 23,28), resaltando así la idea del camino[58]. La teología del camino se utiliza para presentar a la Iglesia como un «camino dentro del judaísmo» (Hch 9,2; 16,17; 18,25-26; 19,9.23-24; 22,4; 24,14-22). Es decir, usa la idea del seguimiento para indicar que Jesús formó un movimiento dentro del mundo judío, no una entidad religiosa diferente, y que el cristianismo surgió como una «secta» herética, la de los nazarenos (Hch 24,5.14; 28,22), hasta que en Antioquía comenzaron a llamarse «cristianos» (Hch 11,26)[59]. El cristianismo surgió como una «herejía» judía, como un grupo heterodoxo que interpretaba de forma diferente la historia, la Escritura y tradiciones judías, y que afirmaba que Jesús era el mesías. Luego se pasó a una nueva concepción de Dios y del mismo Jesús, a la luz de la experiencia de

---

[57] H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga [5]1964, 116-27, E Grasser, *Das Problem der Parusieverzogerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlín [2]1960, 178-98

[58] G Lohfink, *Die Sammlung Israels Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, Munich 1975, 93-99

[59] El termino de «secta» no hay que entenderlo con el sentido menospreciativo que ha alcanzado en el cristianismo (sobre todo desde el siglo III) Se entendía como un grupo minoritario que se desviaba del conjunto de creencias y prácticas hegemónicas (1 Cor 11,19, Gál 5,20, 2 Pe 2,1) No sólo se aplicaba a grupos religiosos, sino tambien a escuelas filosóficas (a una forma de pensamiento) El historiador Flavio Josefo menciona a los fariseos («los separados») y a los saduceos como una secta dentro del judaismo Así se les llama tambien en Hch 15,4-5, 25,5 A J Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edimburgo 1989, 70-73, 123-27, 285-87, E Schurer, *Historia del pueblo judio en tiempos de Jesús*, II, Madrid 1985, 515-24

la resurrección. El camino dentro del judaísmo se convirtió en una alternativa rival de Israel. La misma teología de los apóstoles deriva del «camino de Jesús» (Hch 1,21-22; 20,24). Por eso la expansión misional del cristianismo se dio inicialmente entre los grupos judíos del imperio (Hch 1,8), y la apertura a los gentiles fue objeto de grandes tensiones intracristianas.

El seguimiento de Jesús, y luego del crucificado resucitado, marcó la identidad cristiana en un contexto mesiánico de final de los tiempos y de llamada a abandonarlo todo, para abrirse a la llamada de Dios (Lc 5,11.28; 9,23-26). Jesús es el nuevo Adán (Lc 3,38; Hch 3,15), cuya significación se extiende a todos los hombres, más allá del mesianismo judío. Es Dios mismo, quien ha visitado a su pueblo en Jesús (Lc 1,68.78; 7,16; 19,44; Hch 15,14). Lo que Mateo expresaba con el título de «Enmanuel» (Dios con nosotros) se expone aquí desde la historia de Jesús. Lucas sintetiza los diversos títulos de mesías, Hijo del hombre e Hijo de Dios como indicadores de su identidad ante las autoridades judías (Lc 22,67-70). Es Dios mismo quien ha constituido al crucificado como Señor y mesías (Hch 2,36). Son títulos de resurrección (Hch 13,33), que se aplican restrospectivamente al nacimiento (Lc 1,35). De la misma forma, la salvación está vinculada a toda la vida pública de Jesús (Lc 19,10 corrigiendo a Mc 10,45; 22,28.29) y no sólo a su muerte («por nosotros»: Lc 20,17; 22,20; Hch 20,28)[60]. Lucas no participa de la teología que pone el centro de la salvación en la muerte y resurrección de Cristo, sino que concede un gran valor salvífico a la vida de Jesús, a su camino. Este camino a Jerusalén (Lc 9,51-19,28) está marcado por el sufrimiento. Es el modelo para el seguimiento de sus apóstoles (Lc 11,49) y sirve de trasfondo para presentar el camino de Pablo a Jerusalén (Hch 19,21; 20,22; 21,4.11-15; cf. Lc 18,32; 24,7).

La teología del seguimiento por antonomasia es para Lucas la del martirio, quizá en conexión con las persecuciones judías contra los cristianos herejes, tras la guerra del año 70. Ese seguimiento se antepone a los vínculos familiares (Lc 14,26; 18,29), que son sagrados para la cultura patriarcal y tribal judía. Hay que dejarlo todo, con una especial insistencia en el abandono de las riquezas (Lc 5,11.28; 9,61-62; 12,33; 14,33; 18,22), para culminar en dar la misma vida (Lc 14,25-35 par; Mt 10,37-38). Dado su contexto histórico, acentúa la disponibilidad para el martirio y la necesidad de la perseverancia (Lc 6,22; 9,23.25-26; 11,49-51; 12,4-12; 14,26-27; 21,12-19; 22,15.19.28-30.35-36). Luego presenta el martirio de Esteban en claro paralelismo al de Cristo en los evangelios (Hch 6,11-13; 7,59) y subraya que derramó su sangre como Cristo (Hch 22,20; cf. Lc 11,50; 22,20). La persecución y el martirio son también el punto de partida para la expansión misionera de la Iglesia fuera del judaísmo (Hch 8,1-4; 11,19). Si Mateo es el evangelista de la doctrina, Lucas lo es de la praxis. Su evangelio se centra en la necesidad de una conducta acorde con la de Jesús (Lc 6,47.49; 8,15.21; 11,28; 21,33-34; 24,19).

EL SEGUIMIENTO DE JESÚS

«Por consiguiente, el seguimiento de Jesús es, a la vez, cercanía a él y movimiento con él. Y es esas dos cosas de tal manera que la cercanía a Jesús depende del movimiento: el que se queda quieto o el que se para deja por eso mismo de estar cerca de él. Porque Jesús nunca aparece instalado, sedentario y quieto; él es un carismático itinerante que jamás se detiene, que siempre va en camino hacia adelante, hacia el destino que le ha marcado el Padre del cielo y que termina en Jerusalén, donde muere por el bien del hombre (...). El camino expresa la coincidencia en el modo de vivir y, sobre todo, en el destino que se asume libremente. Seguir a Jesús significa, por tanto, asemejarse a él (cercanía) por la práctica de un modo de vida/actividad como el suyo (movimiento subordinado), que tiene un desenlace como el suyo (término del camino). La misión está por tanto incluida en el seguimiento».

José M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, Salamanca 1987, 20-21.

[60] E. Schweizer, «Jesus Christus, I»: *TRE* 16 (1987) 702-5; R. Brown, *El nacimiento del mesías*, Madrid 1982, 20-33; P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist Christologie*, Ratisbona 1992, 17-47.

Para perseverar en el seguimiento, subraya la importancia de la oración, presentando constantemente a Jesús orando (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18; 9,28-29; 10,21; 11,1; 22,32; 23,34.46; 24,30), aparte de los pasajes que tiene en común con los otros sinópticos (Lc 9,16 par; 22,17-19 par; 22,41-44 par). Este interés por la oración se extiende a otros personajes del evangelio (Lc 1,10.13; 2,37; 5,33) y hay oraciones que sólo él recoge (Lc 1,46-55.67-79; 2,13-15.29-32). La necesidad de la oración es constantemente enseñada a los discípulos (Lc 6,28; 10,2; 11,5.8-9; 18,1-14; 21,36; 22,40.46). Es una catequesis que Lucas dirige a su propia comunidad[61]. La otra referencia importante para perseverar en el seguimiento es la presencia del Espíritu (Lc 12,11-12; Hch 4,8; 6,10). Lucas es consciente de la discontinuidad histórica entre Jesús y la Iglesia, siendo el Espíritu el que vincula a ambos[62]. El espíritu inspira a Jesús a lo largo de su vida (Lc 1,35; cf. Hch 1,8; 2,40, 3,21-22; cf. Hch 10,38; 4,1.14.18.36; 10,21; 11,20). Posteriormente sirve parar legitimar muchas decisiones apostólicas y comunitarias, que no provienen de Jesús. Esa presencia del Espíritu se vincula también a la oración (Lc 1,15.17; 3,21-22; 10,21; 11,13).

En lo que concierne a la comunidad, Jesús estableció el tipo de ministerio que debería darse entre los discípulos, acentuando la gratuidad de la misión en contraste con las estructuras de la sociedad (Lc 9,1-6; 10,13.16). El simbolismo de la comida no sólo sirvió para hablar del banquete del reino de las parábolas, sino para indicar la condición de servidores de los discípulos y apóstoles. Esto es también lo que Lucas acentuó en la eucaristía (Lc 22,24-27)[63], como también hizo el evangelio de Juan (Jn 13,1-17). Luego, en los Hechos, se habla de la necesidad de constituir ministerios para atender a las necesidades de los grupos cristianos desatendidos (Hch 6,1-5), subrayando así el carácter de los ministros como servidores de la comunidad. La identidad comunitaria depende de su vinculación al reino: Jesús los constituye como misioneros del reino de Dios (Lc 10,11), del que deben dar testimonio (Lc 8,10.18). El reinado de Dios en la sociedad humana cristaliza en una forma de comportarse respecto a los demás, marcada por el servicio, y en las relaciones peculiares que se establecen entre Dios y la comunidad, que pierde el miedo a Dios y se relaciona con él desde la confianza filial[64].

La confianza y la cercanía en las relaciones con Dios es uno de los ejes básicos del evangelio. La ambiguedad natural de la unión con Dios, que es un misterio fascinante y tremendo, generador al mismo tiempo de amor y de miedo, de anhelo de intimidad y de recelo ante la cercanía de un ser imprevisible y todopoderoso, debe dejar paso a la familiaridad y espontaneidad características del discípulo de Jesús. Por eso el reinado de Dios sólo puede constituirse en una comunidad. El cristianismo no es una religión individualista, aunque históricamente lo haya sido, ya que la mediación comunitaria es esencial. Los privilegiados son los más débiles y desvalidos, ya que actualizar el reinado de Dios es crear condiciones que hagan posible la fraternidad universal de los hijos de Dios. La dinámica de la creación apunta al reino de Dios y éste pasa por las relaciones interpersonales e intracomunitarias.

5. Conclusión. Los límites eclesiológicos de la comunidad de discípulos

En resumen, lo propio de Jesús es preparar, anunciar y actualizar el reinado de Dios. No se puede afirmar, con los datos que ofrecen los evangelios, que su intención fuera fundar una comunidad religiosa aparte del judaísmo. Jesús fue un judío que quiso culminar las promesas del Antiguo Testamento, instaurar la etapa mesiánica y preparar la llegada definitiva del reinado de Dios. Su misión hay que

[61] La conciencia de filiacion se expresa en su oración cf J G Dunn, *Jesus and the Spirit*, Filadelfia 1975, 11-40 (hay traducción española *Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981)

[62] H Flender, «Die Kirche in den lukanischen Schriften als Frage an ihre heutige Gestalt» *KiZ* 21 (1966) 25-57

[63] Remito al sugerente estudio de H Schurmann, *Le recit de la derniere Cene*, Le Puy 1966.

[64] En los evangelios se le llama Padre 170 veces cf H Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983, 84, J Jeremias, «Abba» *Studien zur neutestamentliche Theologie und Zeitgeschichte*, Gotinga 1966, 19-22, 63

comprenderla en referencia a Israel, con ocasionales y puntuales aperturas a los no judíos. No hubo en él un intento deliberado de construir un embrión de Iglesia futura, con estructuras, cargos, instituciones y orientaciones diferenciadas del judaísmo. No podemos establecer claramente cuáles eran sus intenciones, pero podemos deducirlas indirectamente a partir de los relatos de los evangelistas, que no le conocieron personalmente. Los evangelistas escribían para comunidades que ya estaban en una fase tardía de evolución, desde el discipulado, en torno a Jesús, hasta un conjunto de iglesias cuyos miembros vivían en una situación diferente a la del primer grupo.

Los testimonios convergen en la hipótesis de que el mismo Jesús estaba convencido de la llegada cercana del tiempo final y de que el inicio del reinado de Dios entrante tendría una próxima culminación, siendo testigo de ella la misma generación que conoció su mensaje. Esta expectativa «escatológica», profética y mesiánica no dejaba mucho espacio a preocupaciones eclesiológicas. Además plantea un problema a la hora de reinterpretar pasajes y textos que tenían un significado inicial en este contexto de cercanía del tiempo final y que luego cobraron otro, a partir de la ruptura definitiva con Israel y el desarrollo de la misión entre los gentiles. El paso del grupo informal de discípulos, visto como herejes por los otros judíos, a una iglesia claramente estructurada y consciente de su identidad, independiente respecto de Israel, se dio de forma gradual, tras algunas tensiones entre las diversas comunidades, y siempre después de la muerte de Jesús y la proclamación de su resurrección. Los evangelios se encuentran ya en este proceso evolutivo, y la situación de cada evangelista condiciona la redacción del texto.

Jesús fundó la comunidad de discípulos y puso las bases sobre las que se desarrolló la Iglesia. Pero este desarrollo es posterior a Jesús y hay que verlo a partir del nuevo comienzo que supuso la resurrección. Históricamente, el final de Jesús lo marcó la cruz, que supuso un fracaso: el de su proyecto de instaurar el reinado de Dios en Israel. Jesús no fue un «cristiano», sino judío (aunque heterodoxo). Indirectamente puso las bases de lo que luego sería la Iglesia, tras la experiencia de la pascua, la posterior ruptura con el judaísmo y el progresivo desarrollo de la misión a los paganos, pero estos acontecimientos son posteriores a su muerte. Su historia, tal y como nos es contada por sus seguidores, se convirtió en fuente de inspiración y de legitimación de muchas decisiones eclesiales, pero que no se pueden achacar directamente a Jesús. Los documentos fundacionales del cristianismo se basan en la vida de Jesús, pero son ya una creación eclesial. Antes de tener una Escritura, existía ya una Iglesia, o mejor, un conjunto de iglesias, y de ellas derivan los evangelios.

Por eso en los evangelios no hay ningún momento fundacional de la Iglesia. La elección de pasajes evangélicos como fundacionales está determinada por la subjetividad de los exegetas: unos la ponen en la elección y envío de los apóstoles por parte de Jesús, como si fuera algo ahistórico y universal; otros prefieren la promesa mateana a Pedro, que, aparte de estar en futuro y de no tener ningún eco en otros evangelios, ofrece muchos problemas de credibilidad histórica y teológica; otros prefieren elegir la última cena como acto fundacional de la Iglesia (identificando la cena con la instauración de la eucaristía y ésta con la creación del sacerdocio ministerio y la de la misma Iglesia), sin caer en la cuenta de que operan ya con una teología prejudiciada por el desarrollo dogmático posterior; otros, por poner punto final, escogen el costado abierto del crucificado, del que mana sangre y agua, viendo ahí no sólo los sacramentos embrionarios cristianos, sino también el origen de la misma Iglesia.

Todas estas teologías no obedecen a los datos del Nuevo Testamento, que apunta a la instauración del reinado de Dios y a la cercanía del final de la historia, sino a la proyección subjetiva de cada teólogo, que escoge el momento que mejor le parece para enraizar la Iglesia actual en el mismo Jesús. El marco común de la teología es que Jesucristo instituyó la Iglesia (sin distinguir entre Jesús y Cristo, y muchas veces tampoco entre reino de Dios e Iglesia); que los actos eclesiales de Jesús se centraron en fundar a los apóstoles y a Pedro; que hay una continuidad estricta entre la obra de Jesús, la de Cristo resucitado y el acontecimiento de pentecostés (con la idea de que Jesús lo dejó todo planificado y establecido); que la misión de la Iglesia era pretendida, desde el primer

momento, por Jesús; y que su proyecto coincide, al menos germinalmente, con la actual Iglesia católica[65]. El próximo capítulo, complementario de éste, nos servirá para captar la complejidad del proceso eclesiológico. Hay una auténtica eclesiogénesis, según la feliz expresión de Leonardo Boff, en la que intervienen la inspiración del Espíritu, la memoria de la vida y obra de Jesús, la interpretación de discípulos y comunidades, y factores históricos no previsibles, como la mencionada guerra entre los judíos y los romanos. Es lo que vamos a analizar en el próximo apartado, la perspectiva del proceso trinitario de constitución de la Iglesia, preferible al de la mera fundación de la Iglesia por Jesús, que es lo que ha defendido la teología de los últimos siglos.

[65] Una visión panorámica de esta eclesiología tradicional (Salaverri, Zapalena, Sullivan, Journet, Schmaus, etc.) es la de F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, Nueva York 1984, 72-98; G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in den deutschen protestantischen Theologie des XX Jhts*, Maguncia 1974.

2

De la comunidad de discípulos a la iglesia cristiana

Si la muerte de Jesús generó una aguda crisis en los discípulos, desmintiendo sus expectativas mesiánicas y la cercanía del reinado de Dios, la experiencia de la resurrección sirvió para un replanteamiento y un nuevo comienzo. La personalidad histórica de Jesús y sus pretensiones comenzaron a verse desde la perspectiva de la resurrección y exaltación del crucificado, confirmado por Dios en contra de las autoridades religiosas. Se inició así la reflexión cristológica de la comunidad: una relectura de la vida de Jesús desde los significados, títulos y símbolos de exaltación y gloria de la tradición judía y de la cultura grecorromana, que se aplicaron a Jesús. El Cristo de la fe desplazó y continuó, al mismo tiempo, al judío Jesús. Ya no se trataba simplemente de confesar a Jesús como el mesías, sino de proclamarlo como integrado en la vida divina y exaltado como primogénito de la nueva creación. Los diversos títulos hay que comprenderlos como intentos de clarificar su significado divino a la luz de la resurrección («su hijo, salido del linaje de David según la carne y establecido Hijo de Dios en plena fuerza, según el espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos»: Rom 1,4). Este complejo desarrollo cristológico, de Jesús al Cristo resucitado, llevó consigo también la evolución de la comunidad y la transformación del anuncio del reinado de Dios.

Tras la resurrección, la proclamación del reino de Dios casi desaparece. Ahora se espera la venida de Cristo, Rey y Señor (1 Cor 10,3; Rom 10,9; Flp 2,11), y se alude al «reino de Cristo» (Lc 1,33; 22,29-30; 23,42; Mt 13,38-43; 16,28; 20,21; Jn 18,36; 1 Cor 12,3; 15,24; Ef 5,5; Col 1,13; 1 Tim 6,15-16; 2 Tim 4,1; Heb 1,8; 2 Pe 1,11; Ap 11,15; 12,10; *1 Clem.*, 50,3), vinculando, por un lado, la cristología que habla de la exaltación y triunfo de Jesús (Flp 2,9-11; Ef 1,20-22)) y, por otro, las ideas judías sobre un reino mesiánico intermedio, que se extendieron mucho entre los rabinos de la época[1]. El título de rey se utilizó para el crucificado resucitado (Mc 14,25; 15,26.32; Mt 21,5; 27,37.42; Lc 23,42; Hch 17,7; Jn 18,37; 19,15.19; Ap 1,5; 5,9-10; 17,14; 19,16). El evangelis-

[1] Hay una cristologización del reino de Dios, que pasa a verse como algo ya realizado en el resucitado T Schmidt, *Das Ende der Zeit*, Bodenheim 1996, 160-68, 226-48, A Vogtle, «Theologie und Eschatologie in der Verkundigung Jesu?», en J Gnilka (ed), *Neues Testament und Kirche*, Friburgo 1974, 371-98, P Vielhauer, *Aufsaftze zum Neuen Testament*, Munich 1965, 55-91, P Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Munster [3]1982, 35-42

ta Juan es el que más distancia tomó de la predicación del reino, para sustituirla por el reino de Cristo (Jn 18,36), con una breve alusión a nacer «de arriba» por el agua y el espíritu (Jn 3,3.5). En su evangelio insiste en la condición mesiánica (Jn 1,25-26.41; 3,28; 4,25-26; 11,27), real (Jn 1,49; 6,15; 18,37) y filial (Jn 1,34.49; 3,18.35; 5,25; 10.36; 11,4.27; 17,1; 19,7) de Jesús. La realeza de Jesús se hizo presente en la crucifixión, revelando al Dios amor que se identifica con los débiles e indigentes, especialmente con los «crucificados» de la historia, asesinados por personas celosas de la gloria y santidad de Dios. Esto es lo que permitió salir al paso de las acusaciones judías, que apelaban a las connotaciones políticas del título para enfrentar a los cristianos con las autoridades romanas (Mt 2,2.4; Lc 23,2; Hch 17,7; Jn 6,15; 12,13-16), dando a la cristología un sentido espiritual, cósmico y salvífico.

La comunidad pascual oscilaba entre el triunfalismo del reino de Cristo como una salvación presente (Lc 23,42-43; Col 1,13), y la idea de que es un reino que se encuentra en lucha contra los poderes de este mundo, hasta que Dios llegue a ser todo en todos (1 Cor 15,24-26; Lc 22,29-30) o hasta que Cristo se manifieste como juez del universo y revele su reino (2 Tim 4,1.18; 2 Pe 1,11). El mismo libro del Apocalipsis oscila entre la anticipación del reino de Cristo, antes de que se produzca el triunfo definitivo sobre Satanás (Ap 20,1-4), y la afirmación de que es un reino eternamente presente, en el que han de entrar los creyentes (Ap 11,15; 12,10). No había claridad ni sobre el cómo, ni el cuándo de la llegada de Cristo, mucho menos sobre su significación a la luz del final de la historia y del juicio universal esperado. No hay que olvidar la relación entre la eclesiología y la cristología. En la medida en que se anunciaba el triunfo de Cristo y su dominio celestial y cósmico, es decir, a Cristo como rey del universo, más necesidad había de transformar la expectativa cercana del final de los tiempos, propia de Jesús y de su comunidad (Hch 1,6-7), en una espera que dejara lugar a la misión y que cambiaba los contenidos del reino [2].

El predicador pasó a ser el objeto de la predicación y el reinado de Dios se concretó en el triunfo del Hijo del hombre, que asumió su papel de futuro juez del mundo (Mc 8,38; 13,26; Mt 13,38.41-43; 16,27-28; 25,31-46. También 1 Cor 15,24-25; 2 Tim 4,1.18). Esta cristologización del reino, así como la tendencia a aplicar a Cristo afirmaciones y títulos divinos, permitió superar la decepción por la tardanza de su llegada (2 Tes 2,3-4.6; Heb 3,6.14; 6,11; 10,23.36; Sant 5,7-8; 2 Pe 2,1), en contra de la cercanía anunciada por Jesús y los discípulos (Mc 9,1 par; 13,24-27.30-31 par; Mt 5,18; 10,23; Lc 16,17; 21,31-33). Quizá la misma ida a Jerusalén y la purificación del templo, luego espiritualizada e interpretada en clave cristológica por el evangelista Juan (Jn 2,17.19-22 par), estén en relación con la esperanza del cercano final de los tiempos, mientras que, tras la guerra romana, se convirtió en un símbolo de la perdición de Israel, que había rechazado el mensaje de Jesús y había roto la alianza con Dios.

No hay que olvidar tampoco que la muerte en cruz constituía un nuevo obstáculo para la predicación cristiana (1 Cor 1,23: «nosotros predicamos un mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura»). En la antiguedad, la muerte de cruz se consideraba ignominiosa, reservada a grandes criminales y a esclavos, y era ampliamente utilizada por los romanos para ajusticiar a los que se sublevaban contra el imperio. No era una práctica aprobada por el Antiguo Testamento,

[2] El problema de la expectativa cercana de Jesus ha centrado los debates de los teologos Cf E Graßer, *Das Problem der Parusieverzogerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlín 1960, 3 17, 216-26, *Die Naherwartung Jesu*, Stuttgart 1973, 11-36, 125-41, J Jeremias, *Teologia del Nuevo Testamento*, I, Salamanca 1974, 167-70, K Aland, *Neutestamentliche Entwurfe*, Munich 1979, 124-58, M Kunzi, *Das Naherwar tungslogion Markus 9,1 par*, Tubinga 1977, 196-207, R Pesch, *Naherwartungen*, Dusseldorf 1968, 235-43, J Alonso Diaz, «El fracaso o la esperanza fallida del "Reino" (tal como lo esperaban y su repercusion en el cristianismo)» *EE* 54 (1979) 471-97, W Grundmann, «Weisheit im Horizont des reiches Gottes», en (Festsch fur H Schurmann) *Die Kirche des Anfangs*, Friburgo 1978, 175-200, E Kasemann, «Zum Thema der urchristlichen Apokaliptik» *ZThK* 59 (1962) 257 84, J Schlosser, «Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu», en H J Klauck (ed), *Weltgericht und Weltvollendung*, Friburgo 1994, 54-83, J G Gager, «Das Ende der Zeit und die Entstehung von Gemeinschaften», en (Festch f W A Meeks) *Zur Soziologie des Urchristentums*, Munich 1979, 88-131

que exigía, en cualquier caso, que se retirara el cadáver del ajusticiado (porque «Dios maldice al que cuelga de un árbol, y no debes contaminar la tierra que el Señor tu Dios va a darte en heredad»: Dt 21,22-23). Su uso comenzó desde el siglo I antes de Cristo, bajo el influjo saduceo, aunque no se generalizó entre los judíos, sino entre los romanos. La idea de un mesías crucificado era blasfema[3], lo cual sólo dejaba dos alternativas a los cristianos: o reinterpretar las Escrituras, haciendo de la cruz el centro mismo de la revelación de Dios (que fue la opción prioritaria, sobre todo del evangelio paulino) o verla como un atentado contra el enviado de Dios (en la línea antisemita que se desarrolló, sobre todo, en el siglo III) y poner el acento en la resurrección (con el peligro de desplazar al Jesús histórico y marginar las causas históricas de su muerte), que es lo que hicieron los adversarios de Pablo en Corinto y buena parte de la cristología espiritualista y entusiasta de la posteridad. En cualquier caso, la idea de que el crucificado era el mesías esperado y el Hijo de Dios salvador era difícilmente plausible y aceptable para los destinatarios judíos y gentiles de la misión.

1. El proceso de formación trinitaria de la iglesia

El entusiasmo cristológico de la comunidad estaba vinculado a la experiencia del Espíritu. Pentecostés y la experiencia de la resurrección son un mismo acontecimiento, visto desde dimensiones distintas, aunque Lucas diferenció y estableció una cronología histórica de ambos eventos, en contra de otros evangelios (Mt 28,19; Jn 20,22-23), quizá para subrayar que hubo un lapso de tiempo entre la experiencia del resucitado, la toma de conciencia de su significado y el anuncio a los judíos, es decir, el comienzo de la misión (Hch 2,41; 4,31)[4]. Las vivencias y visiones les confirmaron en su fe en Jesús. Dedujeron que se estaba realizando la promesa de la resurrección final, que ésta había comenzado con Jesús, primogénito de los resucitados (1 Cor 15,20), y que estaban viviendo «los últimos días» de la historia (Hch 2,17-22; 3,19-24). Esta experiencia, tras la dispersión inicial (Lc 24,13.21), les hizo reunirse de nuevo en Jerusalén a esperar la restauración del reinado prometido (Lc 24,52-53; Hch 1,6-7). De esta forma, se ponían las bases del «camino de la Iglesia» y de una nueva revelación: la confirmación de Jesús y la irrupción del Dios Espíritu en la vida de la comunidad.

La cristologización de Jesús por la comunidad de discípulos, que lo confesaba como Señor («Kyrios»), implicaba simultáneamente su espiritualización. Se pasó del cristomonismo, es decir, de una cristología sin espíritu, a una cristología pneumática, es decir, espiritual, ya que no se puede entender a Cristo al margen del Espíritu («Pues el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor se da la libertad. Y nosotros (...) nos vamos transformando en su imagen, siempre más gloriosa, como conviene a la acción del Señor, que es el Espíritu»: 2 Cor 3,17-18; Jn 14,16: «y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito»). Se captaba la divinidad de Jesús en relación con la donación del Espíritu. Mantenían el deseo y la nostalgia de Dios, su trascendencia (identificándolo con Cristo resucitado) y la adopción filial, generada al recibir el Espíritu. Ya no era posible seguir a Jesús desde la literalidad del pasado, que se diluía progresivamente, a pesar de las tradiciones orales y escritas, sino desde un proyecto trinitario, suscitado por el Espíritu, abierto a la búsqueda de Dios desde la imitación de Cristo.

Había que superar también la identificación ilusoria y espiritualista con Dios, en la que caen algu-

[3] Estas son las impugnaciones judías a las que tiene que responder Justino en su *Diálogo con Trifón*: «Lo que tienes que demostrarnos es que tenía también que ser crucificado y morir con una muerte tan deshonrosa y maldecida en la misma ley. Porque la verdad es que nosotros no podemos ni imaginarlo» (90,1; también 89,2). El rechazo de la muerte de cruz es constante en la tradición romana, como atestigua Cicerón. También en la judía, como prueban los manuscritos del mar muerto; cf. H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tubinga 1987, 4-7. La culpa judía y la correcta interpretación de la la Escritura es uno de los temas frecuentes en la polémica entre cristianos y judíos del siglo II: D. Cerbeland, «Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au II siècle»: *RSPhTh* 81 (1997) 216; 193-218.

[4] Ph. Menoud, «La Pentecôte lucanienne et l'histoire»: *RHPhR* 42 (1962) 41-47; J. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Filadelfia 1975, 135-56.

nos grupos cristianos entusiastas, para asumir una identificación práctica, operativa y transformadora. Esta pasa por reconocer al resucitado en el crucificado y a Cristo en los más débiles [5]. El Espíritu orienta desde dentro la afectividad humana y vence las resistencias para reconocer a Dios en el crucificado y en los más débiles. Este es el significado de la unción por el Espíritu en el bautismo y en la confirmación, y es el marco en que se pasó de la teología del seguimiento a la de imitación. Se dio una lectura creativa de la vida de Jesús, a la luz de la nueva identidad descubierta en la resurrección, de la que surgieron los evangelios y las distintas teologías del Nuevo Testamento.

Este nuevo significado de su vida, descubierto después de su muerte, tenía, sin embargo, un peligro patente ya en el mismo Nuevo Testamento: que se desplazara el centro de atención de Jesús al Cristo de la fe; de la historia que acabó en la cruz (cuya significación última se capta a la luz de la resurrección) a los títulos cristológicos, que sólo tienen sentido en cuanto predicados y afirmaciones sobre Jesús y su triunfo sobre la muerte. Cuando se separan los títulos cristológicos de la historia de Jesús y se elucubra aisladamente sobre ellos para especular sobre la vida divina en sí misma, al margen de Jesús, fácilmente se cae en el mito, teológico y filosófico, en el que se proyectan las diversas ideologías, a costa del protagonista histórico. Lo mismo ocurre cuando la resurrección se desvincula de la vida de Jesús y de las causas que acarrearon su muerte, para convertirse así en el centro de la predicación eclesial. Entonces surgen teologías entusiastas contra las que hay que protestar en nombre del crucificado y del realismo de una historia de sufrimiento, que todavía continúa. El mensaje de Jesús no era una predicación sobre el más allá, sino sobre el más acá. El reino esperado seguía siendo una promesa y una tarea, no una realidad ya realizada con la resurrección.

La resurrección hay que entenderla desde la perspectiva del teocentrismo judío [6], es decir, desde el Dios creador que se revela de forma diferente a partir de la vida y muerte de Jesús, ofreciendo un nuevo horizonte de comprensión. Se entendió como una nueva creación, ya que la vida surgía desde la muerte. Desde la destructividad total de la persona, el Jesús difunto, surgía una nueva forma de vida espiritual. Se vio como una expectativa que alcanzaba a todo el universo: «La creación otea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios (...). Hasta el presente, la creación entera gime con dolores de parto. Y no sólo ella, nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos también interiormente en la esperanza de la redención de nuestro cuerpo. Pues el objeto de la esperanza es nuestra salvación» (Rom 8,19-24). El Dios de los vivos se revelaba también como el de los muertos. Se relativizaba la destructividad de la muerte para los que se identificaran con el estilo de vida de Jesús. Ese anuncio despertó un entusiasmo generalizado, con resonancias universales que se hicieron sentir en la misma cristología, sobre todo en los escritos tardíos, como las cartas a los Efesios y Colosenses o los escritos johaneos.

Poco a poco, se fue tomando conciencia de una nueva manera de entender a Dios y su paternidad y

---

[5] A. Godin, «Renaître et aimer selon l'Esprit», en *L'Expérience de Dieu et le Saint Esprit*, París 1985, 119-52.

[6] Los textos más antiguos de la resurrección hablan de forma activa de Dios y pasivamente de Jesús: «Dios ha resucitado a Jesús» (Gál 1,1). Luego, la proclamación se convirtió en «Cristo ha resucitado» (1 Cor 15,4.20), cristologizando al sujeto activo de la resurrección, y diferenciando entre exaltación o ascensión (Hch 1,9-11; 3,21) y resurrección. Se trata de un mismo acontecimiento visto desde dos perspectivas diferentes: Jesús es el Señor y se encuentra «a la derecha del Padre» (Hch 5,31; cf. Is 52,13-15). Dios lo ha confirmado a pesar de su muerte, es el crucificado-resucitado, etc. Es una comunicación divina, una teofanía, que se ve como principio de la instauración del reinado de Dios y comienzo del tiempo final (Mt 27,51-53; cf. Ez 37,12-14); cf. X. Léon Dufour, *Resurrección de Jesús y misterio pascual*, Salamanca 1973; G. Lohfink, «Der Ablauf des Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde»: *ThQ* 160 (1980) 162-76; W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1976, 151-96; «Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik»: *ThQ* 153 (1973) 229-41; R. Pesch, «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu»: *ThQ* 153 (1973) 201-28; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 67-142; W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979; E. Schillebeeckx, *Jesús, historia de un viviente*, Madrid 1981, 303-51; U. Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981; M. Fraijó, «Resurrección», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1196-1215; F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, Nueva York 1984, 1-56.

> **IGLESIA DE IGLESIAS**
>
> «La Iglesia de Dios es Iglesia de iglesias. Hemos visto que esto no significa una división en pedazos. Se trata, por el contrario, de la reunión de la diversidad en una *comunión* en la que todos se enriquecen mutuamente en el reconocimiento del lazo radical que vincula a todo el conjunto en una única e indivisible comunidad de salvación. Hay que ser realistas en este punto. Es evidente que si se logra la unidad -al menos entre algunos bloques importantes del cristianismo-, la situación no consistirá en el retorno a las condiciones que reinaban antes de las grandes rupturas. No es posible exigir a las tradiciones confesionales que renuncien a aquellos rasgos suyos que están en armonía con la revelación y en torno a los cuales se han ido estructurando».
>
> J M R Tillard, *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991, 342

maternidad creadoras. Dios, se comunicó en Jesús (que es el «Enmauel», Dios con nosotros) y nos enseñó lo que significa ser Hijo de Dios, a partir de una relación paterno-filial que culmina la revelación del Antiguo Testamento. Esta revelación es también la del Dios Espíritu, que guía e inspira a la comunidad en la historia. Por eso hay que superar los monismos cristológicos, que hacen de Jesús el exclusivo fundador de la Iglesia e identifican, sin más, al judío Jesús con el Cristo resucitado. La resurrección genera una experiencia espiritual que posibilita pasar del hebreo Jesús al Cristo resucitado, y que ve la filiación de Jesús a la luz del Espíritu Santo[7].

a) Dos nuevas imágenes de Dios

La resurrección es la revelación del Espíritu, más allá del Antiguo Testamento, y de Cristo triunfador de la muerte. Ambos, el Hijo y el Espíritu, hay que entenderlos desde la vida de Jesús, nunca de forma aislada y ahistórica. Son «las manos del Padre» (san Ireneo) que nos descubren la identidad de Dios. El Dios amor se revela en la historia de una persona que murió luchando contra el mal y la injusticia, solidarizándose con los pobres, los enfermos y los pecadores. Por eso la historia de Jesús pasa a ser palabra de Dios, a revelar cómo se comporta Dios con los hombres. Esto es lo que quieren iluminar las experiencias del resucitado y del Espíritu. De la misma manera que el desarrollo dogmático llevó a la comprensión trinitaria de Dios[8], así también la evolución de la comunidad de discípulos cristalizó en la iglesia primitiva. Si la cristología sólo tiene sentido en el contexto de la teología de la trinidad de Dios, también la eclesiología hay que comprenderla como un proceso de fundación trinitaria.

Jesús puso las bases de la Iglesia, luego es el Espíritu el que asumió la dirección última de la comunidad. A veces, se alude a la acción del Espíritu como «la mano de Dios» que guía a la Iglesia (Hch 4,28.30; 7,50; 11,21; 13,11), abriéndola a una nueva identidad y a una comprensión diferente del mesianismo de Jesús. El evangelista Lucas es el sinóptico que más vinculó la pneumatología, es decir, la teología del Espíritu, y la eclesiología. La terminología del «Espíritu Santo» es típicamente lucana, aunque se utiliza tres veces en el Antiguo Testamento. En los capítulos primero y segundo del libro de los Hechos se menciona 37 veces al Espíritu Santo, que es la máxima concentración bíblica. Hay dos teologías del Espíritu que se mezclan en la teología lucana, como ocurre en otros escritos del canon neotestamentario. Por un lado, se le ve como la fuerza, ener-

---

[7] R Haight, «Defensa de la cristologia del Espíritu» *SelT* 135 (1995) 175-92, J Zizioulas, *Being as communion*, Crestwood 1993, 67-122 Respecto a la eclesiología W Kasper, «Espíritu, Cristo, Iglesia» *Concilium* 91 (1974) 30-47, Y Congar, *La parole et le souffle*, Paris 1983, 159-88, Juan A Estrada, «El Espiritu Santo en la estructura de la Iglesia» *IgVi* 130-31 (1987) 391-400, H Schutte, «Zum Gedanken einer trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie» *Catholica* 39 (1985) 173-92, J A Bracken, «Ecclesiology and the Problem of the One and the Many» *ThSt* 43 (1982) 298-311, J Zizioulas, «Implications ecclesiologiques de deux types de pneumatologie», en *Communio Sanctorum*, Ginebra 1982, 141-54, J M Tillard, «L'Esprit Saint dans la réflexion theologique contemporaine», en *Credo in Spiritum Sanctum*, Vaticano 1983, 905-20

[8] W Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 143-232, J L Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesus de Nazaret*, Santander 1979, 635-75, Ch Duquoc, *Messianisme de Jésus et discretion de Dieu*, Ginebra 1984, 19-96, J Moingt, *El hombre que venía de Dios*, Bilbao 1995

gía y gracia con la que Dios interviene en la historia, con una clara subordinación y derivación de Cristo resucitado. Es la teología que mejor conecta con la tradición del Antiguo Testamento, que ve el espíritu como un don de Dios. Según esta teología, es Cristo resucitado el que nos da el Espíritu, siendo la dimensión cristológica el eje fundamental. Aunque se admita que el Espíritu Santo es el mismo Dios, se pone el acento en el triunfo de Cristo resucitado que nos entrega el Espíritu.

Esta teología da la preferencia a los apóstoles (testigos de Jesús y enviados del resucitado) respecto a los carismáticos (sobre todo profetas y doctores), y a los ministros jerárquicos (en cuanto sucesores de los apóstoles) respecto de la comunidad y la multiplicidad de carismáticos. Lo más problemático de esta teología es la estricta sujeción del Espíritu respecto a Cristo, que impide cualquier actuación autónoma del Espíritu, y la tendencia a verlo como mera fuerza o gracia, como algo que se transmite, a costa de su personalidad divina, que es lo que proclamamos en la Trinidad. Es la que se impuso en el catolicismo latino, sobre todo en el segundo milenio y, como veremos, ha sido decisiva para la eclesiología. Por otro lado, había una tendencia a personalizar el Espíritu y a establecerlo como el Dios en la historia, en paralelismo teológico con Cristo resucitado, que es lo que lleva al dogma trinitario y a la aceptación de que Cristo y el Espíritu son «las dos manos del Padre», como se afirmará luego en la patrística. Con la resurrección, la humanidad de Jesús está plenamente integrada en la vida de Dios, que se manifiesta como «Hijo» en Cristo resucitado. Pero Dios se revela como el señor de la historia, en cuanto que inspira e inhabita en todo hombre: de forma especial en Jesús, que es el Dios encarnado, luego en los suyos (todos ellos carismáticos y consagrados por el Espíritu) y finalmente en todos los hombres a los que se extiende la categoría de «hijos de Dios». Es el Dios-Espíritu que cambia la historia desde dentro, que motiva, inspira y guía al ser humano desde la misma existencia personal. El creador es el Padre salvador (Antiguo Testamento), el salvador es Cristo libertador y redentor (el «Enmanuel») y el santificador e inspirador es el Espíritu Santo. Por eso en Pablo hay una estricta convergencia entre la acción de Cristo resucitado y el Espíritu (2 Cor 3,17)[9].

Esta evolución es paralela al proceso por el que la Iglesia fue convirtiéndose en objeto teológico de reflexión, en realidad jesuana, cristológica y espiritual, al mismo tiempo. Lucas preparó el tercer artículo del «símbolo de la fe» (el «credo o profesión de fe» cristiano), que habla de la Iglesia como una obra del Espíritu Santo («creo en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia católica, ...»), sobre la base de la comunidad constituida por Jesús. Esta dinámica eclesiológica no la asumen todos los autores con la misma fuerza. Por ejemplo, Juan resalta más que nadie la importancia del envío del Paráclito (Jn 14,16-18; 15,26-27; 16,5-8) y, sin embargo, no desarrolla una eclesiología como Lucas, aunque sí lo hace indirectamente, ya que no le interesa la eclesiología, sino más bien la cristología. No hay, sin embargo, un momento institucional fundacional, ya que la comunidad conservó su autonomía respecto a Jesús y la acción del Espíritu no fue puntual, sino que se mantuvo constante en la evolución.

De ahí la pluralidad de interpretaciones teológicas y los diversos acentos de los evangelistas. Es Dios el que «edifica» la Iglesia (Hch 7,48-49; 9,31; 15,16; 20,32) como una realidad distinta, aunque vinculada a Israel. El concepto de pueblo («laós») de amplias resonancias en el Antiguo Testamento lo aplica Lucas tanto al pueblo judío (Hch 10,2; 21,28; 28,17) como a la Iglesia (Hch 15,14; 18,10) y es el término corriente que utiliza en su evangelio (16 veces) para designar a Israel. Para Lucas, la Iglesia asume al verdadero Israel, representado por los he-

[9] En el Nuevo Testamento se entrecruzan las corrientes que hacen de la cristología la fuente de la pneumatología y viceversa; cf. E. Schweizer, «Πνεύμα»: *ThWNT* 6 (1959) 394-436; J. Zizioulas, «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», en (Mélanges à J. J. von Allmen) *Communio Sanctorum*, Ginebra 1982, 141-54; A. Milano, «La pneumatologia del Nuovo Testamento»: *Augustinianum* 20 (1980) 429-69; R. Brown, «Diverse Views of the Spirit in the New Testament»: *Worship* 57 (1983) 225-36; J. Van Bavel, «Le rapport entre le Saint Esprit et le Christ Jésus»: *QL* 67 (1986) 94-105; J. Vives, «Jesús el Cristo: ungido con el Espíritu»: *IglV* 130/31 (1987) 357-72; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Munich 1991, 73-90; 280-324.

breos convertidos al cristianismo, y sólo tras la ruptura con los judíos se impuso el concepto de «Iglesia» (término empleado 17 veces por Lucas, 15 de ellas tras el asesinato de Esteban y la primera persecución judía contra la rama helenista del cristianismo)[10].

Pero no sólo hay una evolución histórica, que lleva de la secta de los nazarenos a la iglesia cristiana, sino también teológica: desde la comprensión judía del mesías Jesús, a Dios, que se revela en su Hijo y como Espíritu. La acción de Dios en Cristo resucitado y por el Espíritu Santo es la que llevó a la iglesia cristiana, pasando del monoteísmo estricto judío, a la concepción trinitaria. De ahí la continuidad y la ruptura con Israel, y las discontinuidades entre la comunidad de Jesús y la Iglesia del Cristo resucitado. La nueva comprensión de Dios, descubierta a partir de resurrección-pentecostés, generó una reflexión posterior sobre la vida de Jesús. Las narraciones evangélicas nos transmiten cómo veían las comunidades pascuales a Jesús y a su comunidad, y la redacción de cada evangelio está influida por las concepciones cristológicas y eclesiológicas, que se dieron tras su muerte.

El Espíritu es cofundador de la Iglesia y sin él no es posible comprender su origen, las decisiones posteriores, que no son las de Jesús, sino de algunos de sus discípulos, y la progresiva distancia de Israel[11]. Los nuevos protagonistas humanos, inspirados por Dios, marcaron las nuevas líneas de la religión cristiana, siguiendo e interpretando las orientaciones que puso Jesús en su vida. Estos nuevos protagonistas son los apóstoles pascuales, como Pablo; personalidades con liderazgo en las comunidades, como Santiago y Esteban; los carismáticos, especialmente los profetas y doctores; los evangelistas y otros escritores, que atribuyeron sus escritos a personajes apostólicos, etc. También fueron determinantes las respectivas comunidades, que no sólo sirvieron de trasfondo para crear las teologías del Nuevo Testamento, sino que favorecieron el proceso de inculturación en el contexto de la cultura helenista, grecorromana. El canon del Nuevo Testamento es la cristalización de este conjunto plural de tradiciones que van mucho más allá de Jesús.

De ahí la pluralidad de eclesiologías, tanto en lo que concierne a la explicación del origen de la Iglesia, como de su significado salvífico, de sus instituciones y estructuras, de los estilos de vida de las comunidades, etc. Este pluralismo, que ha sido canonizado por la Iglesia al establecer el canon del Nuevo Testamento, es inevitablemente fuente de conflictos, tensiones y confrontaciones, tanto cristológicas como eclesiológicas (1 Cor 1,10-13; 11,18-19), en todo el Nuevo Testamento[12]. Es un falso mito la idea de una iglesia uniforme en su doctrina, homogénea

---

[10] En la exegesis hay dos tendencias Una, más cristológica, mantiene la intencionalidad de Jesus respecto de la iglesia pascual Otros acentuan la ruptura, poniendo el acento en la pneumatologia En ambas, sin embargo, se mantiene la triple referencia a Jesus, Cristo resucitado y la experiencia del Espíritu, cf G Heinz, *Das Problem der Kirchenenstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20 Jahrhunderts*, Grunewald 1974, F S Fiorenza, *Foundational Theology*, Nueva York 1984, 81-154, G Lohfink, *Die Sammlung Israels*, Munich 1975, «El desarrollo de los acontecimientos pascuales y los comienzos de la comunidad primitiva» *SelT* 21 (1982) 17-25, «¿Fundó Jesus una Iglesia?» *SelT* 22 (1983) 179-86, «Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus» *ThQ* 165 (1985) 173-83, *La Iglesia que Jesus quería*, Bilbao 1986, «Jesus und die Kirche», en *Handbuch der Fundamentaltheologie*, III *Kirche*, Friburgo 1986, 49-96, W G Kummel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Gotinga [2]1968, 26-41, A Cody, «The Foundation of the Church» *ThSt* 34 (1973) 3-18, A Vogtle, «Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakter der Christusoffenbarung» *EphThLov* 43 (1967) 470-87, W Trilling, «Implizite Ekklesiologie», en *Dienst der Vermittlung*, Leipzig 1976, 149-65, J Blank, «Der historische Jesus und die Kirche», en *Konziliaritat und Kollegialitat*, Innsbruck 1975, 195-220, A L Descamps, «L'origine de l'Institution ecclésiale selon le Nouveau Testament», en *L'Eglise institution et foi*, Bruselas 1979, 91-138

[11] G Haya Prats, *L'Esprit force de l'Eglise*, París 1975, H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga 152-56, 194-202, E Haenchen, *The Acts of the Apostles A Commentary*, Oxford 1971, H Flender, *St Luke Theologian of Redemptive History*, Londres 1967, W Gaske, «A fruitfull Field Recent Study of the Acts of the Apostles» *Interpretation* 42 (1988) 117-30, J P Martin, «Il rapporto tra Pneuma ed ecclesia nella letteratura dei primi secoli cristiani» *Augustinianum* 20 (1980) 471-84, H Paprocki, «Les fondements bibliques de la pneumatologie» *Istina* 33 (1988) 7-21

[12] R Morgan, «Comunion de Iglesias en el Nuevo Testamento» *Concilium* 164 (1981) 47-60, E Krentz, «Fidelity in Variety Forms of the Church in the New Testament» *Listening* 19 (1984) 73-82, K Kertelge, «Die Wirklichkeit der Kirchen im Neuen Testament», en *Handbuch der Fundamentaltheologie*, III, Friburgo 1986, 97-121, J Blank, *Vom Urchristentum zur Kirche*, Munich

en sus instituciones y convergente en sus teologías. Esta afirmación no respeta los datos bíblicos y obedece a una estrategia de legitimación de una concepción verticalista y autoritaria de la Iglesia, en la que no habría lugar para disensos, críticas y tensiones, en contra de los escritos fundacionales del cristianismo. El paso del hebreo Jesús a la universalidad de Cristo resucitado implica diversas inculturaciones del mensaje cristiano, la incorporación de elementos extraños al anuncio del reinado de Dios y la reconversión del proyecto de Jesús a la luz de la misión, de la ruptura con Israel y del anuncio de Cristo resucitado.

Tampoco se pueden identificar las iglesias primitivas con las que luego se han ido desarrollando en la historia, proyectando retrospectivamente en el Nuevo Testamento soluciones posteriores que entonces no se plantearon. No es posible leer el Nuevo Testamento desde el desarrollo del siglo II, que llevó a una progresiva convergencia fáctica y doctrinal de las distintas iglesias, limitando la diversidad, aunque nunca se eliminó, a consecuencia de las crisis que produjeron las herejías (el movimiento gnóstico, montanista y marcionista). Es normal que en épocas de herejías haya que acentuar la cohesión eclesial para superar el peligro coyuntural, pero sería una «herejía» el que esa situación provisional se convirtiera en excusa para anular la pluralidad del Nuevo Testamento y eliminar todo posible disenso. Esto es lo que ocurrió, en buena parte, en el segundo milenio del cristianismo, que es también el de un progresivo alejamiento de la jerarquía respecto del pueblo y de la misma Escritura, hasta que estalló la «protesta», que cristalizó en la Reforma protestante y en la Contrarreforma, que no logró superar ninguna de las dos separaciones.

1982, E Kasemann, «Einheit und Veilheit in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche» *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Gotinga 1965, 262-68, O Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, Tubinga 1986, E Laune, «Unité et diversité» *Irenikon* 60 (1987) 16-46, R Brown, *Las Iglesias que los apostoles nos dejaron*, Bilbao 1986

b) Una eclesiología espiritual y carismática

El libro de los Hechos de los Apóstoles está estructurado en base a esta espiritualización del cristianismo. Lucas hizo una relectura del Antiguo Testamento desde la clave del Espíritu como inspirador de los grandes testigos de Dios (Hch 1,26; 4,25; 7,51-52; 28,25), siendo Jesús movido e inspirado por el Espíritu en su vida terrena (Lc 3,22; 4,1.14.18.21) y presentando a la Iglesia como la comunidad del tiempo final, anunciada en el Antiguo Testamento (Hch 3,24-25; 13,41). A partir de esa teología, interpreta la resurrección de Jesús como una donación del Espíritu (Lc 3,16; Hch 1,8; 2,4.17-21.33; 3,21-26; 4,24-31). Jesús comienza su actividad lleno del Espíritu (Lc 4,1.14), como también la Iglesia (Hch 2,14-21), siendo el Espíritu el que marca la diferencia entre el bautismo de Juan el Bautista, que para Lucas es el culmen del Antiguo Testamento, y el de Jesús y el de la misma Iglesia (Lc 3,16; Hch 2,37; 10,47; 11,16-18; 18,24-28; 19,1-7), que anuncia todavía la llegada del reinado de Dios (Hch 8,12; 20,25; 28,23.31). Los discípulos insisten en conocer cuándo se va a instaurar el reino, alentados por la presencia del resucitado en medio de ellos, lo cual muestra hasta qué punto conservaron sus expectativas de un mesianismo triunfal. Se rechaza darles una fecha precisa, pero se les anuncia la donación del Espíritu (Hch 1,6.8), que les llevará a ser testigos hasta el extremo de la tierra (Lc 3,6; Hch 1,8; 2,21; 28,28).

La repetición de la ascensión al final del evangelio lucano y al comienzo del libro de los Hechos sirve para establecer el final del tiempo terreno de Jesús, por un lado, y el comienzo del de la Iglesia, por otro, a partir del núcleo de los apóstoles, que son simultáneamente testigos de Jesús y del resucitado (Hch 1,2.4.13). A su vez, la familia de Jesús aparece integrada en la iglesia primitiva (Hch 1,14) sin que haya alusiones al distanciamiento de la época jesuana (Lc 4,24; 8,19-21; 11,27-28). El plan divino consiste en que la Iglesia continúe la misión, comenzando desde Jerusalén, término de la acción en los evangelios (Hch 1,4), hasta acabar en Roma. La cristología del exaltado (de la ascensión) que derrama el Espíritu divino sobre los discípulos es la de este libro. El entusiasmo que desencadena la resurrección

está provocado por la manifestación del Espíritu a todos los discípulos (posiblemente, a los quinientos hermanos a los que se alude como testigos de la resurrección en 1 Cor 15,6). Es quien dirige a la Iglesia y la va abriendo en las fases de su evolución.

Ya conocemos la importancia que da Lucas a los «doce apóstoles» en el evangelio. Del mismo modo que Jesús eligió a los doce (Lc 6,13) antes de enviarlos en misión (Lc 9,1-10; 22,35), así también lo primero que hace el Espíritu es completar el número de los doce (Hch 1,24.26) antes de darse a toda la comunidad (Hch 2,1-4), y se define la elección de Matías como participación en el ministerio apostólico (Hch 1,24-26). De la misma forma que en el evangelio se envía a los 72 (Lc 10,1.17-20), así también se crean aquí 7 ministros, cuya actividad apostólica es superior a la de los diáconos posteriores, para atender a la comunidad helenista y misionar fuera de Israel (Lc 24,47-49; Hch 6,3-7; 8,1.4-8.14.26.40; 21,8). La doble adscripción judía y pagana se expresa en el simbolismo de los doce apóstoles y de los siete ministros de los helenistas; en Santiago y Esteban, como líderes de las dos corrientes cristianas enfrentadas; en el contraste entre la iglesia de Jerusalén y la de Antioquía, que representan las dos alas de la Iglesia, la secta de los judeo-cristianos (nazarenos) y la iglesia de los cristianos (que incluye a no judíos); en la tensión entre predicación constante en las sinagogas judías y la conversión continua de los paganos; y en el empeño paulino de ir a Jerusalén, mientras que el Espíritu le guía a Roma (Hch 19,21; 20,16.22-23; 21,4.11-14.15.17-18; 22,18.21; 23,11; 25,3.9; 27,1.24; 28,14-16.28-31)[13].

No son los apóstoles los que controlan y planifican la misión, sino que es el Espíritu el que toma la iniciativa, frecuentemente sorprendiendo a los mismos dirigentes de la Iglesia (Hch 10,44-48; 11,12.15-18; 15,8.28; 16,6-7; 20,22-23; 21,4.11). Los apóstoles no entienden al Espíritu, que actúa libremente, guiando a la comunidad en distintas decisiones a las que se resisten los mismos apóstoles (Hch 4,8.31; 5,32; 6,3-6; 7,54; 8,15.17-19.29.39; 9,17.31; 10,19.44-47; 11,16.24; 13,2.4.52; 15,8; 16,6.7; 19,2.6; 20,28; 23,9; 28,25). Es también el Espíritu el que les da fortaleza para perseverar en las persecuciones (Hch 4,8.14; 5,41; 6,10; 14,22; 16,25). A pesar de la gran importancia que Lucas concede a los apóstoles en la Iglesia, su eclesiología es carismática y nunca reduce al Espíritu a mero legitimador de las decisiones ya tomadas, sino que, por el contrario, muchas veces obliga a rectificar a los mismos apóstoles y a los dirigentes eclesiales. Al protagonismo de Jesús en el evangelio, le sucede el del Espíritu en la Iglesia, con lo que, indirectamente, Lucas establece las bases de su eclesiología y de su cristología. La «teología del reinado de Dios» sirvió a Lucas para establecer la continuidad entre Jesús y la Iglesia. Sin embargo, la cristologización del reino se hizo sentir en la teología lucana. El Cristo triunfante se hace presente en la Iglesia y «en su nombre» se hacen milagros y signos» (Hch 3,6.16; 4,7-12.17; 8,12; 10,43). No es que se pierda del todo la teología del reinado de Dios, que sigue siendo anunciada (Hch 19,8; 14,22; 28,23), pero el centro del mensaje se ha desplazado a Cristo resucitado y a las manifestaciones del Espíritu. Cristo, el Espíritu y la Iglesia son las temáticas centrales del libro de los Hechos.

2. De la comunidad de discípulos a la iglesia primitiva

A finales del siglo I y comienzos del siglo II, las iglesias se encuentran en un período de organización institucional, de expansión misionera y de afirmación de su propia identidad respecto a la herencia judía y el entorno helenista del imperio romano. Los Hechos de los Apóstoles, escrito en el último cuarto del siglo I, refleja los problemas que afectaron a la Iglesia, que se convirtió en el objeto central de la narración lucana, al desaparecer la generación de Jesús. El título del libro, «Hechos de los apóstoles», así como la importancia que se da a la enseñanza apostólica (Hch 1,1-3), muestra cuál es la so-

[13] La dinámica del Espíritu promueve la misión a los paganos y la ruptura con los judíos, mientras que Pablo persiste en su intento de evangelizar en sinagogas judías. Esto se resalta mucho más en el texto occidental de los Hechos que en el alejandrino, que es el preferido por los especialistas. Una sugerente exposición es la que ofrece J. Rius Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos*, Madrid 1984; *De Jerusalén a Antioquía*, Córdoba 1989; «Jesús, el pueblo de Dios y la Iglesia, según Lucas-Hechos»: *Misión Abierta* 5/6 (1986) 69-89.

lución lucana para responder a los problemas que planteó la nueva época [14]. Para culminar esa etapa, hubo que tomar tres opciones fundamentales, que han marcado la evolución posterior y han dado una identidad específica al cristianismo. Estas tres decisiones son la misión a los paganos, la relación con el culto y el sacerdocio del Antiguo Testamento, y la concepción de la ley. Estas tres opciones marcaron al cristianismo respecto del judaísmo y del entorno grecorromano.

La misión de Jesús tuvo unas características bien delimitadas [15]. Como instaurador del reinado de Dios, se dirigió a todo Israel y creó un movimiento de carácter popular y profético, con pretensiones globales de reinterpretar la tradición judía anterior y de renovar la alianza entre Dios y el hombre, dándole un nuevo contenido. Es Jesús mismo el que en diversas ocasiones limitó su predicación y misión a las ovejas de la casa de Israel (Mc 7,24-29; 12,6; Mt 10,5-6; 15,24; Lc 4,18; Rom 15,8), continuando la tradición de los profetas (Mc 6,4; 8,28 par; Mt 23,34; Lc 4,24-27; Hch 3,22-23; 7,37) y manteniendo la diferenciación entre el pueblo judío («laós») y los otros pueblos («ethné»). Jesús se mantuvo en la tradición judía y no rompió totalmente con ella, aunque la reformó. Los pasajes evangélicos en los que Jesús subraya el carácter específicamente judío de su misión tienen base histórica y no son resultado de la teología comunitaria, que se escribió en una época en que se habían superado las fronteras del judaísmo.

Los evangelistas, que escriben en las décadas de los años 60 y 70, ya conocían la misión entre los gentiles y la ruptura con el judaísmo; por eso no tiene sentido que achacaran a Jesús una postura que había quedado desfasada por la misma evolución de la Iglesia, si no fuera porque respondía a un hecho histórico de todos conocido: a la limitación de la misión a los judíos por parte de Jesús. Incluso sorprende la dureza con la que reaccionó ante peticiones de no judíos (Mt 15,24-26: no hay que tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perros), lo cual sólo se explica desde la comprensión del Antiguo Testamento y desde el intento de comprobar la fe de los que solicitan salud y salvación. Lo más probable es que se diera una evolución en el mismo Jesús, recogiendo el dicho lucano de que crecía en sabiduría y gracia ante Dios y los hombres (Lc 2,52), y que poco a poco fuera abriendo su mentalidad a partir de una profundización en su misión, de una experiencia de Dios cada vez más universalista, y del comportamiento de los paganos que le mostraban su fe, en contraste con la actitud de los representantes oficiales de Israel. De todos modos, el paso a la misión de los gentiles no lo dio Jesús, sino la Iglesia posterior

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Jesús incluye a los otros pueblos en la participación en el banquete del reino (Mt 8,11-12; Lc 11,30-32; 13,28-29; 14,23) y que ocasionalmente se sorprende ante la fe y receptividad de los paganos respecto de su mensaje (Mc 7,24-30 par; Mt 8,5-12 par; Lc 7,1-10; Lc 10,30-37; 17,15-19). Es imposible adivinar sus últimas intenciones, si tenía alguna perspectiva a largo plazo, al enviar a los discípulos, o en la última cena. No hay que olvidar tampoco que Palestina era un territorio en el que coexistían poblaciones mezcladas (Est 8,17), especialmente en «Galilea de los gentiles» (Mt 4,15; Mc 1,14.28.39; 3,7; 6,21; 9,30; 15,41) y en «Samaría» (Lc 9,52; 10,33; 17,11.16; Jn 4,4-5.7.9.39, 8,48) con las que inevitablemente entró en contacto Jesús (Mt 6,32 par; Lc 12,30; Mt 10,18; 12,18.21 20,19.25; 24,9; 25,32). Por eso en los evangelios hay alusiones claramente universales (Mt 28,19; Mc 11,17; 12,9-11; 13,10; Lc 2,32; 21,24; 24,47).

Como en el caso de la ley y del templo, Jesús aparece enraízado en la tradición judía más abierta y liberal. La teología hegemónica tendía a establecer una separación estricta entre Israel y los pueblos paganos, aunque aceptara la integración de individuos

[14] H Schlier, «La Iglesia en los escritos de Lucas», en *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1973, 123-42, H Schnackenburg, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 78-85, A Anton, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977, 420-76, J M Tillard, «L'Eglise de Dieu dans le dessein de Dieu» *Irenikon* 58 (1985) 21-60, J A Jauregui, «Israel y la Iglesia en la teologia de Lucas» *EE* 61 (1986) 129-49

[15] Remito a la sintesis biblica que ofrece O Betz, «Mission, III, Neues Testament» *TRE* 23 (1994) 23-31 Tambien K Kertelge (ed), *Mission im Neuen Testament*, Friburgo 1982, M Hengel, «Die ursprungliche Bedeutung der christlichen Mission» *NTS* 19 (1971/72) 15-38 Una detallada discusión de las distintas posturas exegéticas es la que ofrece W Kummel, «Das Urchristentum, II» *ThRv* 52 (1987) 268-85

aislados en Israel (2 Re 5,15-19; Rut 4,9-12; Job 1,1; Jon 1,1). La tradición que arranca del Deuteronomio es la más estricta, y la circuncisión se convirtió en la exigencia clave para la integración de los prosélitos. Sin embargo, había una corriente más liberal que se abría a la posibilidad de que los otros pueblos participaran en la salvación prometida (Zac 2,15; Sal 25,12-15; 47,10; 87,4-6; 100,3; Is 19,16-25; 25,6-8, 42,6; 49,6; 53,10-12). Sobre todo, tras el exilio de Babilonia hubo una corriente minoritaria igualitaria respecto de los paganos (Is 66,18-24), que relativizaba el origen étnico (Is 56,3-8 contra Dt 23,2-9). Mientras Esdras (Esd 9,1-4; 10) y Nehemías (Neh 13,23-31) buscaban fortalecer la identidad israelita, reforzando su separación, la corriente profética, vinculada al Deuteroisaías, recogió los trazos universalistas de la salvación, integrando a los paganos. En la época intertestamentaria se mantuvo esa pluralidad de corrientes, pero se impuso la teología de la distancia y separación entre los pueblos, con algunas excepciones minoritarias. La mayoría del judaísmo disperso en el imperio romano, por el contrario, tendía a aceptar prosélitos y simpatizantes, gentes temerosas de Dios. Por su parte, los rabinos discutían la participación de los paganos en la salvación de Israel y tenían posturas divergentes al respecto [16].

En este sentido, la postura de Jesús tenía un amplio trasfondo profético y liberal. Mantuvo, por un lado, las prerrogativas judías y limitó su misión al judaísmo. Por otro, proclamó el designio salvador universal de Dios y, ocasionalmente, hizo milagros y curaciones a no judíos. Fácticamente nunca pasó a una misión más allá de Israel, como ocurrió eventualmente en el Antiguo Testamento (Tob 13,13; Is 2,2-4; 49,6; 56,1-8; 60,3,11-12; Jl 3,5; Jon 3,2.5; 4,11; Dn 6,26-29). Hay algunos textos universalistas que hacen alusión a acontecimientos tras su muerte (Mc 16,15-16; Mt 28,19-20; Lc 24,47) y que pueden ser citas creadas o modificadas por la comunidad, a la luz de la resurrección (Mc 10,45; 13,10; 14,22-24; Jn 3,16). De entre los evangelistas, Juan es quien más acentúa la apertura de Jesús a los no judíos (Jn 4,42; 10,16; 12,20-23) y su rechazo de Israel. Conocemos la hostilidad a los judíos del evangelio johaneo, escrito en la etapa final del Nuevo Testamento, cuando el rompimiento con el judaísmo era ya un hecho consumado y lejano en el tiempo.

Después de la muerte de Jesús, la comunidad de discípulos volvió a intentar la misión judía. Según la tradición profética, Jerusalén era el lugar mesiánico por excelencia y el punto de partida para la misión a los pueblos (Is 2,2-3). Lucas usó esta tradición para escenificar el cumplimiento de las promesas: el Espíritu se derrama sobre la comunidad, tras el triunfo del mesías resucitado (Hch 2,1-13). El trasfondo escatológico y universalista de este relato simbólico es evidente (Jl 3,1-5). De la misma forma que la multiplicación de lenguas simbolizó la dispersión y división de la humanidad en su intento de llegar al cielo y arrebatar la divinidad (Gn 11,1-9), ahora la donación del Espíritu genera una nueva humanidad, en la que la multiplicidad de lenguas, pueblos y culturas no obsta para una comunicación universal. No se trata de que todos hablen la misma lengua, uniformidad que anularía las diferencias culturales, sino de una comunión que permite la unidad en la diversidad.

El simbolismo apunta a la restauración de la fraternidad humana, rota por el pecado. Hay que abrirse a la común dignidad humana, dada por la filiación divina, pero no se pueden eliminar las diferencias y alteridades que nos constituyen como sujetos históricos. Lo universal no se logra a base de abstraer o negar los rasgos particulares de una comunidad humana, sino a base de abrirse a los otros desde la propia lengua y cultura. Es el Espíritu el que crea el modelo de una Iglesia universal y por ello inevitablemente plural. En cambio, la homogeneidad y la uniformidad sólo son posibles cuando se niega la identidad del otro o cuando se absolutiza la propia y se impone como universal a los demás. El simbolismo del libro de los Hechos de los Apóstoles tiene un valor permanente para una Iglesia que siempre ha reclamado el título de «católica», es decir, universal tanto en sentido geográfico como histórico, una iglesia plena porque es la de Cristo. Pero que, al añadirle el título de «romana», ha caído en la tentación de hacer los dos términos equivalentes, con lo que la particularidad romana se ha impuesto

[16] W. Kraus, *Das Volk Gottes*, Tubinga 1996, 12-110.

a las otras iglesias oscureciendo el universalismo, que sólo puede ser plural e inculturado.

- *La legitimación de la misión a los paganos*

Una vez que Lucas ha expuesto cómo se reconstituyó la comunidad de discípulos en torno a los doce, Pedro tomó la palabra para afirmar que ya estaban en el tiempo final predicho por los profetas (Hch 2,17). La experiencia de resurrección y pentecostés comienza a aparecer como el sustituto del reino anunciado. Lucas ofrece a continuación una serie de sumarios en los que presenta el ideal de la fraternidad y comunión que tiene que darse en la Iglesia (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16)[17]. Combina la teología con la historia, la evolución fáctica de la comunidad de Jerusalén con un modelo permanente de lo que debe ser la Iglesia. Por eso en su obra se une el ideal teológico con la fidelidad a la historia, ambas mezcladas y, a veces, en tensión entre sí. A partir de ahí, comienza la misión, dirigida al pueblo judío, que es parcialmente receptivo a su mensaje, y recibe el bautismo en nombre de Jesucristo y el Espíritu (Hch 2,37-41). Estos son los tres elementos constituyentes de la predicación.

Los discursos misionales tienen todos el mismo esquema y son redacción lucana[18]. Se basan en la predicación de Jesús, su rechazo por el pueblo y sus dirigentes, y la intervención final de Dios que confirma a Jesús y ofrece una segunda oportunidad a Israel (Hch 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12.24-30; 10,34-43; 13,16-38). Esta predicación tiene una cristología tradicional, basada en la equivocación de Israel al rechazar al mesías esperado, sin que la muerte de Jesús tenga el sentido redentor universal que tanto acentúa Pablo con su insistencia en el «por vosotros» (2 Cor 5,21; Gál 3,13). El acento se pone en la resurrección como nueva oferta de salvación, que permite al verdadero Israel integrarse en el cristianismo y separarse de los que rechazan a Jesús. Inicialmente, la Iglesia se mueve en el mismo marco judío de Jesús, a pesar de que, tras la resurrección, aumentan los elementos universales de salvación.

Queda, sin embargo, un problema histórico y teológico por resolver: el de la de la misión a los paganos y el del rechazo de Israel tras constatar que ha desaprovechado la misión de la Iglesia. El paso a los paganos fue muy complejo porque generó enfrentamientos entre los grupos judaizantes, celosos de las tradiciones y ritos judíos, que querían mantenerlos, y los judeo-cristianos más abiertos a los gentiles, que querían evitar que se les impusieran cargas desfasadas. En el Nuevo Testamento encontramos dos versiones del paso a los gentiles: una, la más antigua, es la de Pablo, que es también el representante del ala más abierta del cristianismo, mientras que la otra, redactada más tardíamente, es la de Lucas, que ofrece una síntesis armónica y unilateral de un problema que ya se había resuelto en su época.

JESÚS NO LO DEJÓ TODO HECHO

«Una procedencia de Jesús y en tal sentido una fundación por parte de él se dan incluso cuando esta comunidad, en decisiones históricas a través de una evolución, se da a sí misma estructuras que son elegidas de entre un amplio número de auténticas posibilidades, las cuales están dadas en sí y abstractamente y, sin embargo, permanecen irreversibles y obligatorias para épocas posteriores (...). No es de todo punto necesario referir las estructuras constitucionales concretas de la iglesia (católica), que ésta declara ahora como vinculantes de manera permanente para ella, a una palabra histórica fundacional de Jesús salida explícitamente de su boca, como si sólo así la iglesia constituida pudiera entenderse como procedente de Jesús y fundada por él».

K Rahner, *Curso fundamental de la fe,*
Barcelona 1979, 386

[17] Se trata de una descripcion idealizada, que pretende ser modelo para la iglesia del tiempo del mismo Lucas R Michiels, «The Model of Church in the First Christian Community of Jerusalen Ideal and Reality» *LouvSt* 10 (1985) 303-23

[18] Un detenido análisis de los discursos lucanos ofrece U Wilckens, *Die Missionsrede der Apostelgeschichte*, Neukirchen [2]1963, 193-219 Dodd pretende que los discursos de los primeros capitulos provienen de la iglesia de Jerusalen por su abundancia de arcaismos y semitismos Lo más probable es que sean mera creación lucana Ch Dodd, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1973, 20-40

Pablo concibe su apostolado como una misión a los gentiles (Rom 1,14-16; 11,13; Gál 1,15-16; 2,8) y acentúa su autonomía respecto a la iglesia de Jerusalén y los otros apóstoles (Gál 1,16-23; Rom 15,19.23-24.28; 2 Cor 11,32-33). Cristo fue «ministro de la circuncisión» (Rom 15,8) y sus apóstoles, escogidos por Jesús, también lo fueron de los judíos (Gál 2,7-9). A Pablo se le reveló la salvación de los gentiles y se le confió esa tarea (1 Tes 2,16; Rom 1,5-7.14-17; 11,11-12; 15,9-13.16; 2 Cor 5,16-21; Gál 3,14.28). Esa misión tenía también un sentido escatológico, es decir, formaba parte de la expectativa de la próxima venida de Cristo (1 Cor 3,12-15; 4,3-5; 15,23-28; 16,22). Lo propio de esa revelación y misión es el anuncio del crucificado, que es lo que más dificultades causaba. Tanto a los judíos, que veían en la cruz una maldición de Dios (Dt 21,22-23; cf. Gál 3,13; 1 Cor 1,23), como a los griegos, por ser incompatible con su cultura y convicciones religiosas (1 Cor 1,22-25; Rom 1,16).

Pablo mantuvo siempre el contraste entre la historia pasada, que daba la primacía a Israel (1 Tes 4,5) y la futura, de reconciliación e integración última de Israel en una iglesia compuesta por paganos (Rom 11,1.25-26.29-32). De la misma forma que Pablo había pasado de perseguidor a testigo del resucitado, así también esperaba la integración última del pueblo judío, como tal, en la salvación. A partir de la cruz de Cristo, se universalizó la salvación, generando una comunión entre todos los pueblos y superando las diferencias del pasado. Es decir, Pablo intentaba eliminar el «etnocentrismo salvífico», propio de los judíos, y reducir la prioridad judía respecto de los otros pueblos a historia pasada, que, a partir de Cristo, sólo tenía un valor testimonial, recordatorio y de admonición para la misma Iglesia (1 Cor 9,1-13.25-33). Pablo está muy lejos del triunfalismo eclesiológico. Lo que le había pasado a Israel, podía también ocurrirle a la Iglesia. La teología paulina es cristocéntrica, pero no antisemita, a pesar de su crítica a Israel. Este programa paulino, que está en relación con su anuncio de la superación de la ley, chocó con los círculos más tradicionales del judeo-cristianismo, que le acusaban de ir demasiado lejos en su apertura a los gentiles y de abolir el significado salvífico del judaísmo.

Lucas pretende asumir el núcleo de las pretensiones de Pablo y del ala más liberal del cristianismo y hacerlo compatible con las pretensiones de los judeo-cristianos más estrictos, manifiestamente hostiles al planteamiento paulino. No tiene más remedio que hablar de las resistencias que generaba la apertura a los gentiles, pero intenta ocultar o soslayar al máximo los conflictos que se dieron dentro de la misma Iglesia cristiana. De ahí la imagen de armonía que ofrece en su síntesis, compaginando una teología más continuista y otra más rupturista. Si en las predicaciones de Pedro al pueblo judío se defiende una cristología mesiánica y davídica de Jesús, es decir, se presenta un resumen del «camino del Señor» escenificado en el evangelio lucano (Hch 10,34-43), en los discursos a los paganos, del libro de los Hechos, hay un esquema distinto (Hch 14,15-17; 17,22-32; cf. 1 Cor 15,3-8; 1 Tes 1,9-10; Heb 5,11-6,2): se exhorta a los paganos a convertirse al Dios vivo, abandonando los ídolos; se presenta la resurrección de Jesús como prueba legitimadora y signo de la futura salvación de todos los hombres, y se proclama el futuro juicio divino para todos los que hacen el mal. Ya no interesa resaltar la continuidad de la Iglesia con Israel como un camino dentro del judaísmo, sino que se acentúa la salvación que Dios ofrece a todos. La soteriología, es decir, la oferta del Dios que salva, más que la cristología, que presenta el significado de Jesús resucitado, es el núcleo de ambos discursos. Pero soslaya el radicalismo paulino acerca del pecado de todos y su afirmación de que Dios ya está presente en la cruz, que es el lugar de la justificación[19].

Lucas es consecuente con su intento de presentar un modelo de iglesia primitiva que sirviera de ejemplo a las comunidades de su época. De la misma forma que en los evangelios hay un proceso de idealización de los discípulos, así también aquí con la comunidad. Se procuran mitigar los conflictos y se buscan soluciones armónicas, relegando a segundo plano los enfrentamientos y los conflictos. Si en la primera parte, el foco de atención está puesto en la Iglesia de Jerusalén, en la predicación a los judíos

[19] U. Wilckens, *Die Missionsrede der Apostelgeschichte*, Neukirchen [2]1963, 72-100; 193-219.

y en el ministerio de los apóstoles, en la segunda parte, la atención se centra en Pablo, que no ha conocido al Jesús histórico, y que es el apóstol de los gentiles, pero que tiene que ser integrado y legitimado por la generación que le precede. Lucas se encuentra confrontado a un hecho histórico indiscutible: el protagonismo paulino y su importancia teológica a la hora de establecer el paso a los paganos. Por otro lado, es consciente de que el apostolado paulino es cuestionado por algunos círculos cristianos y que vincular la misión de los gentiles a una figura apostólica discutida y radical, vista con desconfianza por los judaizantes, supondría un lastre para legitimar la apertura a los no judíos. Por eso opta por una solución intermedia, en la que recurre a un principio legitimador indiscutible (el Espíritu de Dios) y a unas mediaciones más aceptables que la paulina, la petrina y la de la misma iglesia de Jerusalén, para, a partir de ahí, integrar el apostolado de Pablo y legitimarlo incluso como apóstol de los gentiles.

Para ello procede de forma similar al evangelista Marcos en la estructuración de su evangelio. Los capítulos 1 al 13 del libro de los Hechos tienen como protagonista principal la misión en Israel, que luego se extiende a las regiones de Judea, Cesarea y Samaría a causa de la persecución de los helenistas (Hch 8,1.4-5.9.14.25.26.40; 9,31-32.35.38) y que culmina con el descenso del Espíritu sobre los samaritanos (Hch 8,14-17). En esta primera parte del libro se concentra la predicación al pueblo judío que corre a cargo de los doce apóstoles y especialmente de Pedro. Luego, a partir del capítulo 11 comienza el relato de la expansión misionera de la Iglesia fuera de Israel, a la que antes sólo se aludió de pasada con ocasión de la conversión de Pablo en Damasco (Hch 9,2-3.15.19.22.27.30). Un helenista, Felipe, es el primero que bautizó a un prosélito del judaísmo, el eunuco etíope, siguiendo la inspiración del Espíritu (Hch 8,26.38-39). Pero esta conversión aislada no es todavía la misión a los paganos. La expansión geográfica se limita inicialmente a las sinagogas judías. A partir de ahí (Hch 10-15), se dan las claves de la misión a los paganos. Históricamente, se debió a la dispersión de los helenistas, tras la muerte de Esteban (Hch 11,19), que llegaron hasta Chipre y Antioquía, donde comenzaron a predicar a los griegos (Hch 11,20).

Pero antes que el hecho histórico está la justificación teológica, que se inicia en Hch 10-11 y culmina en el capítulo 15, que le sirve de conclusión. Expresamente se alude a que el pueblo judío había desaprovechado la segunda oportunidad que le ofreció la predicación de la Iglesia (Hch 13,44-50). La primera apertura a los paganos tiene como protagonista a Pedro, que se encuentra en Cesarea y es llamado a casa del centurión Cornelio (Hch 10,4.19.31-32). Pedro, que estaba orando, tuvo una inspiración en la que el Espíritu le amonestaba por tres veces a quebrantar las leyes judías acerca de la impureza de los alimentos y del contacto con los extranjeros (Hch 10,11-16.19.28-29). Pedro permaneció dudoso y pensativo, a pesar de la triple reiteración del Espíritu (Hch 10,17). A continuación, experimenta cómo el Espíritu se derramaba sobre los incircuncisos, que en varias lenguas alababan a Dios, como en pentecostés. Dios le manifiesta así que no tiene acepción de personas (Hch 10,34.44-48), y Pedro, que había negado por tres veces a Jesús, y que, por tres veces, desobedece la inspiración del Espíritu, supera sus resistencias judías.

Este pentecostés a los paganos (tras el de Jesús en el bautismo, el de la Iglesia en Jerusalén y el de los samaritanos, tras la misión de los grupos helenistas) marca para Lucas el comienzo de la legitimación y expansión misionera de la Iglesia. Ante la protesta de los círculos judaizantes en Jerusalén, es Pedro el que cuenta la historia, insistiendo en el protagonismo del Espíritu Santo (Hch 11,12.15-18), que es lo que decide la aceptación de Jerusalén. Una vez legitimada la misión, Lucas empieza a contar cómo comienza a predicarse a los no judíos en Chipre, Cirene, Fenicia y Antioquía, que es el primer lugar en que los discípulos comenzaron a llamarse cristianos (Hch 11,19-22.25-26; cf. 1 Pe 4,16) y cómo esto lo aceptó la Iglesia de Jerusalén, enviándoles a Bernabé y Pablo de Tarso (Hch 11,22.25.27-30; 12,24-25), que pasaron a ser presentados como enviados de la iglesia madre. Es entonces, no antes, cuando la hostilidad judía se desencadenó sobre toda la iglesia de Jerusalén, causando la prisión de Pedro y la muerte de Santiago (Hch 12,1-3). En contraste con la persecución judía, se desarrolla la misión entre los gentiles y se inician los viajes de Pablo, escogido en Antioquía por el Espíritu (Hch 12, 24-25; 13,2-4.9.52).

En este contexto comienza a darse la ruptura definitiva de la Iglesia con los judíos de las sinagogas del imperio, que rechazan la predicación de Pablo, mientras que se abren a ella los gentiles: «debíamos de hablar primero a vosotros la palabra de Dios, pero puesto que la rechazáis, nos volveremos a los gentiles, ya que así lo ordenó el Señor» (Hch 13,46-51). No es Pablo el que toma la decisión última, al contrario persiste en su intento de evangelizar en las sinagogas, sino que se debe a inspiración divina. Ya sólo falta el acuerdo unánime de la iglesia de Jerusalén, apóstoles y presbíteros, respecto a la misión entre los gentiles. Es lo que se logra en el capítulo 15. Pedro toma la palabra y su protagonismo desplaza al de Pablo, a pesar de la actividad misional de este último. Pedro exhorta a la iglesia de Jerusalén a abrirse a los gentiles, tal y como ha indicado el Espíritu (Hch 15,7-12) y se califica a sí mismo como apóstol de los gentiles (Hch 15,7: «Dios me ha elegido entre vosotros para que los paganos oigan de mi boca la palabra de la buena nueva y abracen la fe»).

De esta forma, Lucas ya le ha arrebatado a Pablo su papel prioritario en la misión a los paganos, dándoselo a Pedro y subordinando a Pablo a mero enviado de la iglesia de Jerusalén (Hch 15,12.22.30. 35). Esta apertura de Pedro es confirmada por Santiago, el líder de los judíos de lengua aramea (Hch 15,22-32). A partir de entonces, se cierra una etapa de la vida de la Iglesia, la de la misión en las sinagogas y grupos judíos, y comienzan a narrarse los viajes de Pablo, que pasa a ser el protagonista fundamental del libro (un protagonista en solitario, ya que su compañero Bernabé desaparece de escena una vez ha cumplido su función de vincular a Pablo a la comunidad apostólica y a la iglesia de Jerusalén (Hch 15,36-41). Los decretos de la iglesia de Jerusalén son la última alusión que se hace a los apóstoles en los Hechos (Hch 15; 16,4). A partir de ahí, se produce el relevo a una nueva generación apostólica, subordinada a los discípulos de Jesús y testigos de su resurrección.

La Iglesia pasó a ser una comunidad mixta de judíos y paganos, achacando siempre la decisión a la libre iniciativa del Espíritu, a la que se sometieron las autoridades apostólicas y eclesiales (Hch 10,47; 15,8.28). El acento deja de estar en Jerusalén y se pone en las nuevas iglesias que entraron en el plan de Dios bajo la dirección del Espíritu, que fue indicando a Pablo dónde debía predicar (Hch 16,6-12; 20,22; 21,10). Su misión alcanzó una primera meta en el areópago de Atenas, capital cultural del helenismo, donde intentó una síntesis entre la cultura helenística y la judía, la predicación del resucitado y la veneración griega de los dioses (Hch 17,16-34), para concluir con la superioridad del cristianismo sobre las religiones helénicas (Hch 19,17-20.27). Este intento de conciliar el cristianismo y el helenismo fue luego perseguido por los padres apostólicos y apologetas de los siglos II y III, ocasionando la cristianización de la cultura grecorromana y la helenización del cristianismo. La misión de la Iglesia y de Pablo acabó en Roma, concluyendo así, desde la óptica lucana, el plan de salvación (Hch 28,16-31)[20], mientras que Pablo en sus cartas puso el acento en España, a la que se consideraba el final de la tierra, como extremo de occidente.

Esta presentación idealizada no corresponde con los datos que ofrecen las cartas paulinas, en las que afloran muchas de las tensiones comunitarias. Lucas integró la legitimación del cuestionado Pablo, sus exigencias de apóstol de los gentiles (Hch 22,21; 26,16-18), la exención de la ley judía para los conversos paganos, y las discontinuidades entre el cristianismo y el judaísmo (Hch 21,21-22.24.28; 22,22-23). Su ideal de perfecta comunión entre todas las iglesias se manifiesta en la colecta de todas para apoyar a la iglesia de Jerusalén (Hch 11,29; cf. Gál 2,10; Rom 15,25-27), silenciando las dificultades existentes para que Jerusalén aceptase esas ayudas económicas (Rom 15,30-31), ya que simbolizaban la mesa común con los impuros (Lc 5,30; 15,2; 19,7-8; Hch 11,3; 21,24). La colecta se presta a diversas interpretaciones, podía también significar la subordinación de las iglesias gentiles a Jerusalén, en forma análoga a como los prosélitos apoyaban económicamente a la comunidad judía[21], lo cual sería incompatible con la eclesiología paulina.

---

[20] H. J. Hauser, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte*, Roma 1979, 229-42.

[21] K. Berger, «Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte»: *NTS* 23 (1976/77) 180-204.

La diversidad de teologías de la misión, las tensiones entre los apóstoles del judaísmo y Pablo, y la importancia que asumió el Espíritu como el auténtico dirigente de la Iglesia (en la misma línea Jn 15,26-27), tomando la iniciativa y sorprendiendo a los apóstoles y a los dirigentes de Jerusalén, es una muestra de que la misión a los paganos tiene un origen pascual. No fue Jesús el que promovió históricamente la misión, ni el que dio las directrices sobre lo que había que hacer, sino el Espíritu. El fracaso de la misión judía y la conciencia de que se aplazaba indefinidamente en el horizonte de la historia la segunda venida del Cristo facilitaron la apertura sistemática y definitiva a los paganos.

Posteriormente, ya en los escritos tardíos del Nuevo Testamento, la misión a los paganos y el surgimiento de una iglesia mixta, compuesta de judíos y gentiles, fue un hecho asumido por todos (Sant 1,1; 1 Pe 1,1). Los miembros de la comunidad se convirtieron en misioneros desde su testimonio de vida ante los paganos (Flp 2,15-16; *Did.*, 10,5-6; *1 Clem.*, 6,1; *Bern.*, 3,3-5; *Dióg.*, 5,1-6,10), aunque sólo algunos eran itinerantes, como Pablo y los primeros apóstoles. No se puede negar tampoco que hay una serie de escritos de finales del siglo I, en que la misión pasó a un segundo plano, mientras que cobraron relevancia los problemas eclesiales (escritos johaneos, segunda carta a los Tesalonicenses, Efesios y Colosenses, etc.). Sin embargo, el horizonte misional determinó la identidad de la Iglesia, como inicialmente lo hizo el mensaje del reinado de Dios. Las iglesias fueron, con Cristo resucitado, más allá de Jesús y asumieron una iniciativa misionera que supuso el surgimiento de una nueva religión y la mundialización de una gran parte de la herencia religiosa judía.

Las tensiones no desaparecieron de pronto, sino que fueron declinando en la medida en que decaía la iglesia de Jerusalén, sobre todo tras la guerra del año 130, que hizo imposible la permanencia de los judeo-cristianos en Jerusalén, y aceleró la misión en el imperio romano. Hasta el siglo II persistieron algunos grupos palestinenses claramente hostiles al desarrollo misional entre los gentiles y de un acendrado antipaulinismo, pero luego se produjo una revalorización teológica de Pablo, y el definitivo fracaso de sus adversarios teológicos [22]. Los siglos siguientes conocieron una nueva etapa misional con rasgos de antisemitismo, mezcla de revancha ante la inicial hostilidad de los judíos contra los «herejes nazarenos» [23] y de resentimiento por la «obstinación» judía en perseverar en la fe de sus antepasados. Por otra parte, una vez consumada la ruptura con el judaísmo, se mantuvo la influencia de las instituciones, símbolos y Escrituras judías. La relación del cristianismo con el judaísmo no sólo se debe a sus orígenes, sino que se mantuvo a lo largo de la evolución posterior, aunque la clave de la interpretación de las «Escrituras hebreas» no fue ya la tradición rabínica, ni las interpretaciones del Talmud. Todo se veía desde Jesús-Cristo, como culmen de las promesas bíblicas y revelación última de Dios para Israel y para toda la humanidad. No sólo se leyó la vida de Jesús desde el trasfondo del Antiguo Testamento, a partir de la conjunción entre promesa y cumplimiento, sino también, a la inversa, se interpretó este último desde lo que dijo e hizo Jesús, a la luz de su resurrección y exaltación como Señor e Hijo de Dios.

Se puede hablar de una lenta rejudaización del cristianismo a lo largo del siglo III, sobre todo en su segunda mitad, ya que se recurrió masivamente al Antiguo Testamento para dotar a la Iglesia de instituciones, rituales, leyes y otros principios religiosos. Pablo triunfó históricamente, ya que se impusieron

[22] A mediados del s II, se constata una revalorizacion de la version que ofrecen los Hechos de los Apostoles acerca del apostolado de Pablo, contra la que presentan los mismos escritos paulinos, en el contexto de la lucha contra los ebionitas y los gnósticos P G Muller, «Der 'Paulinismus' in der Apostelgeschichte», en *Paulus in den neutestamentlichen Spatschriften*, Friburgo 1981, 157-201, K Loning, «Paulinismus in der Apostelgeschichte» *Ibid*, 202-34, P Vielhauer, *Aufsatze zum Neuen Testament*, Munich 1965, 9-27

[23] Desde finales del siglo I, se generaliza el rechazo del judaismo oficial, encabezado por los fariseos, contra los saduceos y los judeo-cristianos, a los que se excluye de las sinagogas Hay testimonios patristicos de esta practica «Pronuncian juramentos y maldiciones sobre ellos cuando dicen sus oraciones en las sinagogas Tres veces por dia anatematizan diciendo ¡Que Dios maldiga a los nazarenos!» (Epifanio de Salamina, *Panarion*, XXIX,9,2) En la misma línea hay otros testimonios como los de san Jeronimo, cf S Mimouni, «La Birkat Ha-Minim une priere juive contre les judeo-chretiens» *Rev SR* 71 (1997) 275-98

sus tesis de apertura a los gentiles, pero el influjo «judaizante», es decir, de los judíos tradicionales, hostiles a Pablo, persistió en el cristianismo y fue determinante para la iglesia posterior. Sobre todo tras el derrumbe del imperio y la invasión de los pueblos bárbaros, más cercanos a la mentalidad judía que a la complicación teológica de las cartas paulinas y de buena parte del Nuevo Testamento.

3. La ruptura con el templo judío

Toda religión se define por su forma de entender la relación con Dios, es decir, por la manera en que establece una diferencia entre lo sagrado y lo profano, entre el ámbito y prácticas consagradas a la divinidad y las tareas mundanas de la vida cotidiana. La separación entre lo sagrado y lo profano es probablemente la primera jerarquización de las culturas primitivas, ya que, en ellas, la religión era el núcleo de la sociedad. Para el hombre primitivo, el espacio no era homogéneo, sino cualitativamente diferenciado, ocupando el centro el «lugar sagrado» de la comunicación con Dios. Este es el sentido de los santuarios, templos e iglesias, espacios consagrados a Dios, claramente diferenciados de los otros, y que servían para ordenar y jerarquizar el espacio urbano. Muchas ciudades surgieron precisamente en torno a iglesias, santuarios y monasterios. Por eso hay muchos ritos de consagración de lugares humanos importantes, como la vivienda o los sitios del trabajo. Cada cultura tiene sus propios espacios sagrados en función de la comprensión de sus dioses y de su culto [24].

El templo de Jerusalén y la «ciudad santa» eran para Israel los espacios sagrados por excelencia (Ex 25,8-9.40; 1 Cr 28,19; 1 Re 6). Su estructura arquitectónica expresaba la gradual sacralidad de los espacios, desde el patio abierto a todo el mundo hasta el tabernáculo, al que sólo tenían acceso los sacerdotes, como ocurre en las iglesias cristianas con el sagrario en el presbiterio. Había una fiesta que conmemoraba la dedicación o consagración del templo (Nm 7,11), que se conserva hasta nuestros días con el nombre de fiesta de los candelabros o de la luz, y una estricta reglamentación acerca de quiénes, cuándo y cómo podían entrar en el espacio sagrado jerarquizado. El templo era imagen de toda la creación, según el Antiguo Testamento, y el lugar simbólico de la presencia de Dios en medio de la humanidad. Por eso la gloria de Dios cubrió el templo el día de su inauguración (1 Re 8,10-13), como antes pasó con el arca de la alianza (Ex 40,34-35) y con el monte Sinaí (Ex 24,15-16). El templo de Jerusalén, como casa de Dios, era el lugar sagrado por excelencia («tó Jieron»: Mt 12,5-6; 21,12-14 par; Lc 2,27.37; 18,10; Hch 21,26-30; 22,17; 24,6.11-12.18; 1 Cor 9,13), constituyéndose así en el centro del mundo.

Sin embargo, en el judaísmo había una corriente crítica respecto al segundo templo, el que conoció Jesús, ya que el primero había sido destruido con ocasión del exilio en Babilonia [25]. Por un lado, se añoraba el templo construido por Salomón y se consideraba al segundo como mucho más deficiente. Incluso, en algunos círculos minoritarios judíos, se pensaba que el nuevo templo era incapaz de ser el lugar en el que se manifestara la santidad de Dios. Por otro lado, se esperaba un nuevo templo y una nueva Jerusalén en los tiempos mesiánicos, que no estaría construido con manos humanas, sino por el mismo Dios. En la oposición al templo de algunos sectores de la población se conjugaban los elementos teológicos con los sociales, como los conflictos entre la población campesina y la urbana de Jerusalén, o entre los judíos y los samaritanos, el distanciamiento de los sacerdotes respecto del pueblo, e incluso la tensión entre el bajo clero, los esenios y los celotas y la aristocracia sacerdotal que tenía el control. Tras la guerra del año 70, cobraron renovada fuerza las críticas proféticas y surgió la idea de un nuevo culto, sin templo ni sacrificios, como reacción a la segunda destrucción del templo por los romanos. Se dio un proceso de espiritualización del culto, paralelo a la creciente importancia que asumió la ley, la Torá, y la tradición oral de los rabinos. Se pasó así de una religión cultual y sacerdotal, en la que todo giraba en torno al templo, a una laical,

[24] M Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid [2]1973, 25-62.

[25] R. J Mckelvey, *The New Temple The Church in the New Testament*, Oxford 1969, 9-57

centrada en la ley y las Escrituras, y guiada por fariseos y rabinos.

- *La crítica cristiana al templo*

En el Nuevo Testamento hay 71 alusiones al templo, la mayoría para aludir al de Jerusalén y otras para referirse, en general, al lugar del culto. En los evangelios, Jesús no sólo purifica el templo, sino que toma posesión de él y lo transforma en su lugar habitual de enseñanza (Mt 21,23 par; 26,55 par; Mc 12,35; Lc 2,46; 19,45-48; 21,37-38; 22,53; Jn 7,14.28; 8,2.20; 18,20). Es significativo que el evangelio lucano, que es el que más importancia concede a la oración y que presenta a los representantes del Israel fiel como orantes en el templo (Lc 2,27-32.37; 18,10), nunca muestre a Jesús orando en el templo (Lc 21,37-38). Sin embargo, es un sitio frecuente para sus curaciones y milagros (Mt 21,14-15), de su enseñanza (Mc 11,16-17; 12,35; 14,49 par; Lc 21,37) y de la confrontación doctrinal y práctica con las autoridades judías (Mc 12,41-44 par; Mt 21,23-27; Lc 19,47; 20,1-8; 22,52-53; Jn 5,14-18; 8,20.59; 10,23). También es el espacio simbólico de una de las tentaciones de Jesús (Mt 4,5-7 par: tirarse desde lo alto del templo para irrumpir como mesías triunfante). Por otra parte, la contemplación de la suntuosidad del templo se acompaña del anuncio de su destrucción final (Mc 13,1-2 par). En cuanto que era la casa del Padre (Lc 2,49; Jn 2,16), fue purificada por Jesús (Mc 11,15-19; Lc 24,53 par). La expulsión de los mercaderes es la consecuencia de la crítica a los negocios que lo profanaban como lugar de oración (Mc 11,15-17 par).

En los evangelios se afirma la superioridad de Jesús, que es más grande que el templo (Mt 12,6) y se resalta su autoridad, sin replicar nunca a las demandas de sus adversarios, que respondían a sus críticas (Mc 11,27-33 par; Jn 2,18-21). Y es que su misión inaugura una nueva forma de presencia de Dios en medio de su pueblo, simbolizada por la predicción de la ruina del templo y la afirmación de que se reconstruirá en tres días (Mc 14,58; Mt 26,61; Jn 2,19). Probablemente esta acción simbólica tuvo un núcleo histórico, aunque luego haya sido magnificada y engrandecida por los discípulos, que hicieron de ella un gran acontecimiento. Su actividad pudo ser interpretada por las autoridades en una línea cultual, aunque profética y reformadora, ya que el cambio de monedas y la venta de animales estaba vinculado al culto sacrificial. En cualquier caso, los reproches de Jesús respecto del templo se convirtieron luego en una de las causas de su condenación por las autoridades.

Las críticas al culto sacrificial y a la impureza del templo estaban firmemente arraigadas en círculos judíos radicales, como los del mar muerto, que podían remitirse a la crítica profética del Antiguo Testamento. No hay que olvidar que la predicación del Bautista pregonaba el perdón universal de los pecados a partir del arrepentimiento y la penitencia, sin aludir para nada a los sacrificios del templo, preparando así el camino a la actividad posterior de Jesús. Además, los samaritanos censuraban el templo de Jerusalén, y proponían otra alternativa como lugar de oración, mientras que la comunidad esenia se consideraba a sí misma como el nuevo templo. Este trasfondo enmarcó la acción de Jesús y las interpretaciones posteriores de la comunidad de discípulos, que sacaron nuevas consecuencias de ella.

Es posible que su agresión simbólica, que sería un gesto menor, ya que si hubiera interrumpido el curso habitual del culto hubiera sido inmediatamente arrestado, fuera tanto una denuncia del santuario como una acción profética con la que anunciaba el rechazo de Dios de aquel lugar sagrado y su consiguiente final. Los anuncios sobre la destrucción (Mc 13,2 par; Mt 26.61; 27,39-40; Mc 14,58) y su correspondiente reconstrucción corresponden a Jesús y a la comunidad pascual, y no es posible distinguir con claridad entre lo que es una tradición auténtica y lo que ha tenido origen después de la resurrección, aunque se pusiera en boca de Jesús (Mc 13,2; 14,58; 15,29-30; Mt 26,61; Jn 2,19; Hch 6,13-14). No cabe duda, sin embargo, que la acción de Jesús, por pequeña y simbólica que fuera, le granjearía la hostilidad de los sacerdotes y de todos aquellos sectores de la población que dependían de la prosperidad del templo y del culto. La predicción está fuertemente asentada en una pluralidad de tradiciones y no es comprensible que carezca de un nú-

cleo histórico. No es creíble que los cristianos se hubieran inventado esos reproches, sin que Jesús hubiera hecho nada al respecto.

Es evidente que la comunidad cristiana aceptó el final del templo como símbolo de una era salvífica que acababa (Mc 15,37-39 par) y que vio en la última cena de Jesús el comienzo de una nueva época que ponía fin a los sacrificios cultuales (Mc 14,25). A la luz de la resurrección, se aceptó el final del santuario, aunque se rechazaron las acusaciones judías sobre la destrucción del templo como obra del mismo Jesús, refiriéndolas a su cuerpo mortal, que sería el nuevo lugar de la presencia de Dios en el mundo (Mc 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Hch 6,14; cf. Jn 2,18-22). Hay aquí una preparación para la posterior desacralización del templo en el Nuevo Testamento, tanto si Jesús sólo predijo la destrucción (Mc 13,1-2 par), que es la hipótesis más probable, como si amenazó con que él mismo lo destruiría (Mc 14,58). Esta tradición difícilmente pudo haber sido construida por la comunidad, que sabía que los romanos destruyeron el templo en la guerra.

Es probable que lo que fue una predicción se convirtiera luego por los redactores de los evangelios en una amenaza de Jesús, ya que la comunidad vio la destrucción como un signo del castigo de Dios a Israel por haber rechazado al mesías. Posiblemente, el mismo Jesús vinculó la idea de una acción de Dios contra el templo con el anuncio de una nueva era, en cuyo contexto cobró significado la idea de la comunidad de discípulos, es decir, un espacio de relaciones humanas y no un sitio físico, como el nuevo lugar de la presencia de Dios en el mundo[26]. La acción de Jesús en el templo avivó las esperanzas sobre la esperada intervención divina, ampliamente compartida por otros grupos hebreos de la época, que conectaban el castigo divino, el desastre de Israel y la redención esperada. Cuando los romanos destruyeron Jerusalén, muchos cristianos y algunos grupos judíos se convencieron de que el final de los tiempos se acercaba.

Pero la ruptura definitiva de los cristianos con el templo obedece a un proceso progresivo, a una toma de conciencia pascual, en la que jugó un papel esencial Esteban y el grupo de los helenistas, es decir, de los judíos de lengua griega que estaban dispersos en todo el imperio romano. La ambiguedad y multiplicidad de interpretaciones que ofrecen los evangelios muestran que los cristianos no tenían claro el sentido y la intencionalidad de las predicciones de Jesús. Sólo posteriormente se impuso uno, que estaba vinculado a la nueva significación asumida por la cristología pascual. Al rasgarse el velo del templo, se eliminaba la diferencia entre el espacio sagrado y el profano, y con ello se simbolizaba el inicio de una nueva era (Mt 27,51-54). A partir de la muerte de Jesús, la gloria de Dios dejó de hacerse presente en el templo, que perdió significación salvadora[27]. En la medida en que se pasó del profeta y mesías Jesús, al Cristo Hijo de Dios, constituido como tal desde la resurrección, se sacaron las consecuencias más radicales a la purificación del templo.

La conducta de Jesús fue el modelo para los discípulos que, inicialmente, aparecen vinculados al templo (Hch 2,46; 3,1-2.8.10.12; 4,1-1; 5,12-16.20-21.25.42). Al comienzo, no rompieron con él (Lc 24,53), sino que asumieron la práctica cultual y los ritos de purificación que estaban prescritos (Hch 21,23.26-30; 22,17). El templo fue también el lugar de la predicación de los apóstoles (Hch 5,20-21.25.42), de sus milagros (Hch 3,2.10) y el punto de partida para las persecuciones judías (Hch 4,1-3; 5,25-26; 21,27-30; 24,6; 26,21). Precisamente por ser un lugar predilecto para la predicación y la misión, ya que era el sitio de mayor concentración del judaísmo, lo utilizaron, siguiendo las huellas de Je-

---

[26] Sigo aquí la interpretación de Sanders que vincula la acción de Jesús a las profecías sobre la destrucción del templo La idea de un nuevo templo y de la restauracion de Israel esta atestiguada en la literatura judía de la epoca Sanders rechaza que la acción de Jesús sea una purificación porque contradice a la profecía de la destruccion del templo Esta contraposicion no es necesaria Jesús pudo anunciar la desaparicion del templo, como consecuencia de una accion de Dios, y, al mismo tiempo, solidarizarse con las criticas que se hacian al culto y a los negocios en el templo, dada su vinculacion a las tradiciones proféticas y al movimiento del Bautista, cf E P Sanders, *Jesus and Judaism*, Londres [2]1987, 61-90

[27] R J Mckelvey, *The New Temple The Church in the New Testament*, Oxford 1969, 58-91, G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga 1979, 142-59

sús. En la Iglesia de Jerusalén no se hablaba de una ruptura total de la comunidad con el templo, ni la crítica a éste parece ir inicialmente más allá de lo que hizo Jesús. El rompimiento definitivo con el templo vino del ala más liberal de la Iglesia, los judeo-cristianos de lengua griega.

El centro de las acusaciones contra Esteban, líder del movimiento helenista, está en su crítica radical al culto judío. Esteban hace un recorrido de la historia del culto judío, desde la perspectiva profética, que culmina en el rechazo del templo («El Altísimo no habita en casas hechas por manos de hombre») y en la denuncia a Israel por haberse resistido a Dios al crucificar a Jesús (Hch 7,41-53). El martirio de Esteban se narra desde el trasfondo de la pasión de Jesús (Hch 7,59-60), siendo el mismo Esteban, inspirado por el Espíritu, el que vincula la persecución de los profetas, de Jesús y su propia muerte (Hch 7,51-58). En el juicio de Esteban ante el sanedrín introduce Lucas parte del material que omitió al contar la pasión de Cristo (Hch 6,11-13: sobornaron a algunos para que declarasen que había blasfemado contra la ley, contra Moisés y contra Dios, y que iba a destruir el templo). Indirectamente establece una continuidad entre la postura de Jesús y la de Esteban, a pesar de que teológicamente la crítica de Esteban es más radical que la de Jesús, ya que impugna que Dios habitase nunca en el templo.

No es Jesús, sino Esteban, el que desencadena la ruptura final entre los judeo-cristianos y el templo. La comunidad de Jerusalén, con los apóstoles, se quedó en el templo hasta el linchamiento de Esteban (Lc 24,53; Hch 2,46; 3,1-3.8.11-12; 5,13.20-21.24-26.42), sin que hubiera indicación alguna de que lo consideraran ya agotado en su simbolismo salvífico. A pesar de las críticas de Jesús al templo, la ruptura final fue también pascual, señal de que los discípulos no entendieron las denuncias de Jesús como una superación definitiva del templo hasta un espacio de tiempo largo después de la resurrección. Al creer que ya había comenzado el tiempo final, marcado por la resurrección, se abrió la perspectiva de un nuevo culto y sacerdocio, que superase el tradicional judío, ya anteriormente relativizado por Jesús. El paralelismo entre las acusaciones contra Jesús y contra Esteban, relacionadas ambas con el anuncio de la desaparición del templo (Mc 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Lc 21,5-6; Hch 6,13; 7,47-49), preparó la posterior teología martirial, en la que se veía el martirio como un complemento de la pasión de Cristo. También se estableció un paralelo entre la fecundidad de la muerte de Jesús, de la que surge la Iglesia que confiesa al resucitado, y el martirio de Esteban, que marca el comienzo de la misión fuera de Palestina (Hch 8,1.4.25; 11,1.19-22.26) y culmina en Antioquía, en la que se formó la primera iglesia pagana.

Esa misión llevó precisamente a la superación definitiva del culto, el sacerdocio y el templo judío. Luego, se acusó también a Pablo de profanar el templo (Hch 24,7) y se desencadenó una persecución contra él, que fue la causa indirecta de que la misión culminara en Roma. De esta forma, el rompimiento con el templo se convirtió en uno de los elementos esenciales para la expansión del cristianismo. El evangelio de Juan, varias décadas después, sacó consecuencias radicales a partir de la muerte y resurrección de Cristo. Llega la hora en que los verdaderos adoradores de Dios lo harán en espíritu y verdad, sin necesidad de recurrir al templo de Jerusalén (Jn 4,21-24). Cristo es el nuevo lugar en que se derrama el Espíritu de Dios (Jn 6,62-63; 7,37-38; 20,22) y los cristianos no necesitan otros lugares ni mediaciones sagradas. El cristocentrismo es la respuesta a la desaparición del templo, que había perdido su significación salvífica como lugar de encuentro con Dios.

Por su parte, la reacción judía contra los judeocristianos es plural y matizada: mucho más conciliadora con los judeo-cristianos, que respetaban la ley y el templo, aunque difirieran en su valoración de Jesús, y de rechazo enérgico respecto a los judíos helenistas heterodoxos que cuestionaban el significado mismo del culto y templo judíos, dando así un significado teológico a la destrucción física del templo en la guerra del año 70. De ahí el linchamiento de Esteban (Hch 7,54-60), la persecución de sus seguidores helenistas (Hch 11,19; 12,1-3) y la relativa paz que todavía disfrutan los apóstoles en Jerusalén (Hch 8,1-5.14; 9,1-2; 9,26-31) cuando el ala de los judíos griegos ya estaba sometido a la persecución.

Sólo cuando se produjo la conversión de Pedro a las tesis radicales helenistas, que cuestionaban las leyes religiosas de purificación (Hch 10-11) y cuando se legitimó por la iglesia de Jerusalén a la de Antioquía, en la que había paganos y ya se les llamaba cristianos (Hch 11,22-26), se desarrolló la persecución generalizada contra los mismos apóstoles (Hch 12,1-3)[28]. Los cristianos ya no podían convivir con los judíos, porque la ruptura teológica con el templo, que no era sólo el centro de Israel, sino de toda la humanidad (el lugar de Dios en la tierra), implicaba una impugnación radical de la religión judía.

La presencia de Cristo exaltado y la transformación de la comunidad por el Espíritu hacen de ésta el lugar de la presencia de Dios en la tierra, dando fin al viejo templo. La comunidad es el nuevo templo, como afirmaban los cristianos y como pretendían las mismas comunidades de Qumrán *(1QS* 8,7). Es decir, Dios se hace presente en un grupo humano, constituido en torno a un estilo de vida y a unos valores, y no en un lugar geográfico o en una construcción humana. De la misma forma que el Espíritu de Dios reposaba sobre el templo de Jerusalén (Josefo, *Ant.*, 8,114), así también habita ahora en la comunidad (Hch 2,1-13), como un templo vivo (1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,16-17: «porque nosotros somos santuario de Dios vivo»). Dios en la comunidad se manifiesta en la multiplicidad de carismáticos (1 Cor 14,23-25) y en la presencia del Espíritu en cada cristiano (1 Cor 6,19: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo?»). Pentecostés adquirió así un significado teológico modélico. Dios escoge como su lugar de presencia en el mundo a la comunidad de discípulos y les da las arras del Espíritu. Sin embargo, se mantuvo la esperanza judía de un templo celestial definitivo (Ef 2,20-22; Gál 4,26), manteniendo así la tradición anterior.

Esta manera de comprender a la comunidad tuvo un sentido positivo y otro negativo. Por un lado, donde se congregaban los discípulos en nombre de Jesús, allí estaba presente el resucitado, y se constituía el templo de Dios (Mt 18,20; 28,20, 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16; Ef 2,21; Ap 7,15). La comunidad eclesial pasó a ser el nuevo lugar de la presencia divina, del mismo modo que el rostro del pobre, del enfermo y del pecador se convirtió en tiempos de Jesús en el lugar privilegiado para encontrarse con Dios. La Iglesia es una entidad personal y no un edificio material. Se construye desde relaciones humanas de igualdad, de fraternidad y de opción por los más débiles. Cuando eso falta, no hay comunidad cristiana, aunque no falte ninguna estructura eclesiológica. Si en el Antiguo Testamento hay una secularización de la naturaleza, ya que Dios se revela históricamente y no se identifica con nada natural, en el cristianismo se secularizaron los espacios sagrados y se radicalizó su trascendencia. Dios no habita en templos construidos por hombres, sino en una comunidad y en cada persona que se abre al estilo de vida de Jesús. Dios se comunica en el resucitado, presente en su Iglesia, y, por medio del Espíritu, habita en cada persona. No es un lugar físico lo que determina lo sagrado, sino las personas que se abren a su acción salvadora.

Esta teología avivó también el rechazo contra los cultos del imperio romano y llevó a la crítica de los templos paganos, especialmente de los famosos santuarios helenistas (Hch 19,24-29.34-35), lo cual generó la polémica y la hostilidad de sus poblaciones contra los cristianos. Esta idea de que la comunidad, es decir, una congregación de personas, es el templo de Dios favoreció también la aparición de las iglesias domésticas. Las casas privadas se constituyeron en el lugar de reunión y de culto de las comunidades cristianas durante siglos (Hch 10,22-23; 11,3.12-14; 16,15.31-32; 17,5-7; 18,7-11; 20,7-8; Rom 16,5; 1 Cor 1,16; 16,19; Col 4,15), hasta que la misma expansión misionera hizo necesario buscar lugares más amplios para reunirse[29]. La misma idea de la iglesia como edificación expresa que la comunidad es una casa construida por el mismo Dios (1 Cor 3,9-15; 2 Cor 5,1; Ef 2,20-22; 1 Pe 2,4-10; 4,17; 1

[28] M de Burgos, «La comunidad de Antioquia» *Communio* 15 (1982) 3-26

[29] El cristianismo se desarrolla en círculos urbanos y la «iglesia doméstica» es la celula eclesial mas importante, como ocurre con las sinagogas judias que tambien se originan a partir de las casas, cf W A Meeks, *The First Urban Christians*, Londres 1983, 75-81, A J Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Filadelfia 1983, 60-112, R Aguirre, *Del movimiento de Jesus a la iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 65-126

Tim 3,15; Heb 3,1-6). También se refleja esta idea en la afirmación de que la Iglesia surgió después de la resurrección como un templo vivo, construida por los apóstoles sobre el fundamento de Cristo (1 Cor 3,10-15; 1 Pe 2,4-6). Esta idea de una casa espiritual se vincula también a la acción misionera y destacan algunos apóstoles como columnas de la Iglesia (Gál 2,9; Ap 3,12) o como la roca sobre la que se construye la misma Iglesia (Mt 16,18). Los diversos carismáticos contribuyeron también a la edificación del cuerpo de Cristo (Ef 4,12.16.29; Ap 3,12). Son expresiones que reflejan el protagonismo de los cristianos en la construcción de la Iglesia y su conciencia de que construyen sobre la base de la vida, muerte y resurrección de Jesús, completada luego por otros, siguiendo las huellas del maestro.

Sin embargo, se habla de la casa de Dios y no de la casa de Cristo, manteniendo así el teocentrismo del templo, en el que Dios se hace presente por su Espíritu. Del mismo modo, se estableció un paralelismo entre la Iglesia histórica y la celestial. La Iglesia es como una ciudad, constituida como tabernáculo de Dios (Ap 21,3). Es una edificación extensa en la que no hay templos, porque Dios está presente en ella (Ap 21,22). De la misma forma que en el evangelio de Juan se mezclan el Jesús histórico y el Cristo resucitado, identificándolo con el logos, es decir, con la palabra eterna de Dios (Jn 1,1.9-14), así también la iglesia terrena está vinculada a la celestial y los cristianos son conciudadanos de los santos y familia de Dios (Ef 2,19; Heb 12,22-24). El teocentrismo del templo, morada de Dios en el mundo, pasa a la Iglesia. La construcción de esa Iglesia es tarea divina, pero también de personas que se ofrecen para una edificación personal, cimentada en sus vidas. Esta idea vincula al templo y el culto, que completa el significado del lugar sagrado.

4. De los sacrificios rituales a un nuevo culto existencial

Los sacrificios son elementos constitutivos de las religiones. La divinidad recibe una ofrenda, signo de agradecimiento y de sometimiento, con la cual se implora el perdón de los pecados y la bendición divina. Oblación, expiación y acción de gracias son tres elementos constitutivos de los sacrificios y se inscriben en el marco del sometimiento a la divinidad por parte del hombre [30]. La mentalidad sacrificial frecuentemente tiene una concepción utilitarista de la relación con Dios: hay que llevarse bien con él y congraciarse su benevolencia. El intercambio entre el orante y la divinidad consiste en promesas y votos de hacer algo, si el dios concede un favor. Este utilitarismo («dar para que se nos dé») tiene frecuentes connotaciones mágicas. De manera automática («ex opere operato»), la ofrenda aplaca la ira divina, de la misma manera que el pecado la desencadena. Las ofrendas frenan la cólera divina ante los pecados y nos consiguen su benevolencia y bendición.

Es fácil pasar de la ofrenda a la manipulación de los dioses, a los que se busca controlar o, al menos, influir sobre ellos mediante ceremonias y ofrecimientos [31]. De ahí la importancia de ejecutar con precisión el ritual y los correspondientes actos cultuales, tanto de los que ofrecen los sacrificios como respecto a las víctimas que se ofrecen. Cualquier alteración u omisión en la acción ritual genera malestar, escrúpulos e incluso angustia, ante la posibilidad de ofender a Dios. No es difícil percibir el rechazo afectivo que produce la transgresión de una norma litúrgica, por pequeña e insignificante que parezca, y darle una importancia desmedida. Todo lo que concierne a la relación con la divinidad es sagrado, es un tabú, es decir, pertenece al ámbito de lo intocable, se sustrae a la competencia humana. Por eso surge la sensación de que transgredir la menor rúbrica litúrgica puede tener consecuencias negativas incalculables.

El conjunto de los ritos religiosos se considera parte de la revelación divina y se achacan al fundador de la religión o a sus representantes autoriza-

---

[30] G Widengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 257-300, G van der Leeuw, *Fenomenología de la religion*, México 1964, 335-46 También G Rosolato, *Le sacrifice*, París 1987, 59-81, E Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, II, Mexico 1972, 271-85

[31] Esta mentalidad persiste en el cristianismo El catecismo postridentino definía la oración como «elevar el corazón a Dios y pedirle mercedes», que es la actitud natural del hombre religioso, cf G Astete, *Catecismo de la doctrina cristiana*, Logroño 1943, 28

dos. Por eso hay miedo a cualquier omisión, negligencia o fallo al ejecutar el rito. En realidad, la mentalidad que subyace a esta concepción es muy infantil y primitiva, ya que no se pone el acento en la intencionalidad de la persona, es decir, en la subjetividad humana que simbólicamente se relaciona con Dios, cuanto en el hecho objetivo mismo, descontextualizado y deshistorizado. Cualquier variación produce inseguridad y se exige a los ministros del culto una fidelidad estricta a lo que está prescrito. Por eso las connotaciones mágicas de la relación con Dios perviven modificadas bajo la forma de casuística legalista y de minuciosidad ritual. El ritual ofrece seguridad ante la posibilidad de la cólera divina. Hay que ejecutarlo con cuidado, lo cual genera angustia, que se quiere superar en base de una reglamentación estricta y una ejecución detallada.

Sin embargo, el sacrificio puede ser también una forma de imprecación y oración a la divinidad, que rompe el automatismo de la magia en favor de la plegaria libre y gratuita. Desde la correlación entre un Dios omnipotente y un ser indigente, se pasa de la coacción inicial (mágica) al canje pragmático. Se espera la reciprocidad de la divinidad a la ofrenda («do ut des»), aunque ya se acepta que Dios es libre ante la ofrenda humana y que no se le puede coaccionar. Este proceso de transformación de la relación mágica con los dioses puede, finalmente, abrirse a la acción de gracias y la súplica, en la que se reconoce que el ser humano no puede ni manipular a Dios ni establecer una relación de igualdad y reciprocidad con él. El grado máximo de la petición es cuando se busca a Dios mismo, más que pedir beneficios materiales. Es lo que se expresa en la oración cristiana del Padre Nuestro, cuando se ruega: «venga tu reino, hágase tu voluntad» [32]. El ansia de Dios es la mejor expresión de una relación con Dios desinteresada y espiritualizada. No se busca que Dios dé algo, sino a él mismo. Las peticiones y plegarias ya no pretenden utilizar la omnipotencia divina en favor del que ora, sino que se dirigen a Dios confiando en su amor.

[32] He estudiado la ambigüedad y peligros de la oración de petición, pero también su necesidad y su justificación teológica en *La oración de petición bajo sospecha*, Madrid 1977.

El trasfondo de la ofrenda es siempre el dualismo Dios-hombre, la separación de lo sagrado y de lo profano, de lo trascendente y lo inmanente, del culto y la vida. En realidad, ofrendas cultuales y vida ascética forman un conjunto, en el que el hombre se limita a sí mismo y se concentra en el deseo de Dios. Se toma algo de la vida profana y se ofrece a Dios, es decir, se consagra a la divinidad como expresión de devoción y sumisión. El culto y las ofrendas sirven de mediaciones entre ambas instancias y se encargan a unas personas especiales, los sacerdotes, que han sido consagradas para ello. Por eso tienen un significado relacional, son pontífices, mediadores. La ofrenda pasa del ámbito profano al sagrado a través del rito de consagración, se convierte en algo santo porque pertenece a Dios (y a sus representantes) una vez dedicado. Cualquier atentado contra lo que se ha consagrado a Dios (por ejemplo el robo en una iglesia) suscita un malestar añadido respecto al valor material de lo que se pierde, ya que se trata de algo santificado por el ofrecimiento.

Por otra parte, las ofrendas crean una comunidad entre los dioses y los hombres, una comunión. También posibilitan participar de la vida divina, al consumirlas, porque se han convertido en un don de Dios, que ha aceptado la ofrenda y nos la devuelve transformada en algo suyo. Son también un medio de canalizar los pecados y de descargar las tensiones comunitarias, ya que reconcilian a la comunidad con Dios y a sus miembros entre sí. Por tanto, las ofrendas no sólo implican el reconocimiento de la soberanía divina, es decir, una relación de subordinación a la divinidad, sino que se basan en la idea de que hay que renunciar a algo valioso para contentar a Dios. El sacrificio es una renuncia (así lo entendemos en el lenguaje cotidiano: sacrificar algo) y una autolimitación de los propios deseos en favor de la divinidad (que es el sentido más fuerte del término).

Cuanto más valor, material o simbólico, tiene la ofrenda, mayor es su aptitud para ofrecerla a Dios. Esto hace que el sacrificio de animales, y mucho más el de seres humanos, tenga un especial significado desde los inicios de la humanidad, ya que la sangre es para los pueblos de la antigüedad el símbolo más radical de la vida, que es lo que se ofrece a

Dios (Lv 17,11-14). Se reconoce la soberanía divina sobre todo lo que tiene vida, que es el don más preciado que se puede ofrecer. Este era el sentido de la argumentación de Bartolomé de las Casas cuando intentaba defender a los indios de las críticas cristianas sobre los sacrificios humanos. Esta idea está también presente, como veremos, en muchas representaciones cristianas del sacrificio de Cristo.

a) Los sacrificios bíblicos

El sacrificio purifica, de ahí su potencial expiatorio, y con la sangre del animal se salpicaba el altar y también la comunidad. El ejemplo más claro del significado purificador y de expiación por los pecados en el Antiguo Testamento es el del macho cabrío o chivo expiatorio, descrito en el Levítico, que simboliza los pecados del pueblo y restablecía la relación con Dios. El ritual judío tiene paralelismos en el oriente próximo, especialmente en Babilonia, con el doble sentido de purificación por la sangre y de descargar los pecados en un animal [33]. Consta de un doble rito: se purifica el santuario con un sacrificio (Lv 16,3-19) y se expulsa el chivo emisario, sobre el que se transferían simbólicamente los pecados del pueblo a través de la imposición de manos (Lv 4,4-33; 16,20-22). Era un ritual anual para purificar el «sancta sanctorum», en el que se manifestaba la santidad de Dios. Por eso era muy minucioso y peligroso para el que lo realizaba. A través del gesto de descargar los pecados colectivos en un animal, se afianzaban la identidad y cohesión social de todos los miembros de la comunidad (Lv 4-5;7;14) [34].

En la mayoría de las religiones hay un proceso de espiritualización y de crítica a los sacrificios sangrientos, que tienden a ser sustituidos por ofrendas simbólicas. La materialidad de lo que se ofrece se transforma y cobra un significado espiritual, sobre todo cuando se consume la ofrenda (se come) para simbolizar la comunión con Dios. De la misma forma hay que aprender a pasar de la materialidad de lo que se ofrece a la motivación interior del que hace la ofrenda, de la mera ejecución de un rito cultual a la interioridad de la persona, lo realmente importante en la relación con Dios. Podríamos hablar metafóricamente de una «transustanciación» o «transformación» simbólica de las ofrendas, que sin dejar de ser materialmente realidades físicas y sensibles cobran un significado religioso y trascendente, es decir, se convierten en algo sagrado, en realidades «sacramentales» que posibilitan el encuentro con Dios [35]. Lo sagrado se refiere a lo trascendente, a lo divino, pero se expresa con realidades mundanas. La ofrenda simboliza al hombre que se ofrece a la divinidad.

Los sacrificios de animales y comidas se consumen, es decir, se aniquila su realidad física y natural, para poder entrar en comunión. Al comulgar, la ofrenda adquiere una mayor densidad espiritual, ya que deja de ser una comida profana para convertirse en una espiritual. Esto lleva a sustituir los sacrificios cruentos por otros incruentos y a que las ofrendas se expresen con símbolos que sustituyen a las realidades naturales. La presentación de ofrendas y sacrificios a Dios proviene de las tradiciones hebreas más antiguas, y se vincula al mismo Abrahán, a Moisés y a los restauradores del templo tras el exilio (Gn 8,20-21; Ex 29,38-41; Lv 1-7; Nm 15,1-21; Esd 6,15-22; Neh 10,33-40). Israel asumió muchas de las tradiciones sacrificiales del oriente próximo, poniéndoles un límite esencial: el del valor intocable de la vida humana y el de una concepción monoteísta de la divinidad. Esta doble limitación se im-

---

[33] Una síntesis del rito del chivo expiatorio es la que describe D. P. Wright, «Day of Atonement», en *The Anchor Bible Dictionary*, II, Nueva York 1992, 72-76. El chivo sobre el que se descargaban los pecados del pueblo era expulsado al desierto, fuera de la comunidad. Su impureza le hacía indigno de ser sacrificado a Dios, al que se ofrecía la sangre de otro macho cabrío. No hay consenso entre los comentaristas acerca del significado de este rito.

[34] En los últimos decenios ha cobrado relevancia la interpretación que ofrece R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca 1982. La clave de Girard es importante para analizar los sacrificios en el judaísmo y en el cristianismo.

[35] Una excelente fenomenología del sacrificio, a la que sigo en estas reflexiones, es la que ofrece E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, II, México 1972, 271-85, 308-319. También G. Virt, «Sittliches Handeln als Symbolgeschehen»: *ThQ* 163 (1983) 123-31.

puso sólo tras el exilio y es obra del yavismo reformador, que tuvo que luchar contra la aceptación inicial de sacrificios humanos por los israelitas (Gn 22,2-16; Jue 11,30-31.34-40). El significado de Abrahán no hay que ponerlo tanto en su disposición a sacrificar el propio hijo, ya que ésta era una práctica extendida en el oriente próximo, que Israel compartía, cuanto en la revelación de Dios, que no quiere sacrificios humanos y detuvo la mano homicida.

En un momento dado, esta dinámica se rompe, porque Dios comunica que no quiere sacrificios humanos. Para llegar a esto hizo falta una larga preparación religiosa y humanitaria, una larga evolución de Israel (Jr 7,31; Miq 6,6-7). Desgraciadamente, esta idea elemental, que Dios no quiere sacrificios cruentos ni incruentos de personas humanas, sigue siendo bastante novedosa y poco aceptada en las prácticas religiosas de la humanidad, incluidas algunas cristianas. El sacrificio de animales remonta a los orígenes mismos de Israel (Gn 31,54; 46,1; 1 Sm 1,21; 2,19; 20,6.29) y se mantuvo constante a lo largo de toda la historia, a pesar de la crítica profética. Los profetas criticaron, sobre todo, la sacralización y el utilitarismo del culto, al margen de la vida y de la conducta de los oferentes. Subrayaban que Dios quiere la justicia y la misericordia para con los más débiles, y no un mero culto externo desarraigado de la vida cotidiana (1 Sm 15,22-23; Is 1,11-17; Jr 6,20; 7,21-28; 44,21-22; Os 6,6; 8,13; Am 5,11-15.21-24; Miq 6,6-8; Zac 7,5-7; Sal 50,7-15). La versión del evangelio de Mateo, que proclama que Dios quiere misericordia y no sacrificio (Mt 12,7), está enraizada en esta tradición. Por el contrario, la tradición sacerdotal postexílica sacralizó los sacrificios, implantando un monopolio sacerdotal (Lv 10; Nm 16-17) en contra de la antigua costumbre laical, centrada en el padre de familia que ofrecía los sacrificios a Dios. La idea de reparación y expiación (Lv 4,1-5,26; 7,1-37), así como la de purificación por los pecados (Nm 5,22-29), se convirtió en el elemento esencial del culto sacerdotal. Los sacrificios cultuales eran la forma que tenía Israel de aplacar la ira divina por los pecados del pueblo[36].

En la época de Jesús esta praxis se mantenía viva (Lc 13,1). Había sacrificios matutinos y vespertinos por el pueblo, que se incrementaban los sábados y en las fiestas judías, así como innumerables ofrendas privadas. También se aceptaban de los no judíos y se ofrecían por el César y otras autoridades. El rechazo a aceptar sacrificios de los gentiles en el año 66 fue uno de los elementos decisivos en el alzamiento contra los romanos, ya que suponía una ruptura simbólica con el César[37]. La praxis sacrificial se mantuvo durante toda la guerra judía como expresión de las esperanzas populares de protección divina. Los saduceos y la tradición sacerdotal observaban cuidadosamente las prescripciones del Antiguo Testamento, que regulaba la forma de esos ritos. Esta concepción del culto era aceptada por todo Israel. Incluso por los esenios y las comunidades de Qumrán, a pesar de su distancia de las autoridades sacerdotales, a las que acusaban de ilegitimidad. Sólo insistieron en la renovación y purificación del culto sacrificial, que debía producirse con la llegada del tiempo mesiánico.

Esta teología sacrificial está muy unida a la idea de la alianza entre Dios y el pueblo, que constituye el núcleo central del Antiguo Testamento[38]. El reconocimiento de Dios como único Señor está vinculado a una teología de la historia, que ve en los acontecimientos la mano de Dios, desde la doble clave

---

[36] L Sabourin, «Sacrifice» *DBS* 10 (1985) 1483-1545, *Redención sacrificial*, Bilbao 1969, 171-98, H. Seebaß, «Opfer, II» *TRE* 25 (1995) 258-67, J Henninger, «Pureté et impurité, IV»: *DBS* 9 (1979) 473-91, B Janowski, *Suhne als Heilsgeschehen*, Neukirchen 1982, R Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen 1967, K Koch, «Suhne und Sundenvergebung um die Wende von der Exil zu nachexilischen Zeit» *EvTh* 26 (1966) 217-39, A Deissler, «Das Opfer im Alten Testament», en K Lehmann - E Schlink (eds), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Friburgo-Gotinga 1983, 17-39, R de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 528-90

[37] Flavio Josefo, *La guerra judaica*, Barcelona 1960, II, 17, 409-17

[38] Para todo lo concerniente al culto en el Antiguo Testamento he seguido en sus líneas generales los estudios de S Mowinckel, «Gottesdienst, I-II» *RGG*[3] 2 (1958) 1752-56, B J Diebner, «Gottesdienst, II» *TRE* 14 (1985) 5-28 También cf W Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1968, 33-62, 121-56, 236-46, 417-30, G Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca 1969, 131-62, 501-25, L Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969

del pecado y el castigo. Desde una concepción providencialista, se veían los sucesos como una respuesta divina a la fidelidad e infidelidad de Israel (Gn 17,4-14.19-21; Ex 24, 1-8; Jos 24,1-28; 1 Cr 16,8-36; 17,16-27; 2 Cr 6,1-42). De ahí que acontecimientos como el del exilio de Babilonia (2 Re 17,23) y la primera destrucción del templo (2 Re 25,8-21) se vieran como un castigo divino por los pecados del pueblo. Esta concepción teológica de la historia sirvió para legitimar la praxis sacrificial, con objeto de que Dios no castigase de nuevo a Israel.

El «código de santidad» (Lv 17-23), así como otros textos rituales, determinaron con precisión los lugares, la forma y los personajes que tenían que ofrecer sacrificios expiatorios como parte de la alianza. De esta forma, el culto sacrificial estaba muy relacionada con la teología de la historia, en cuyos acontecimientos se veía el juicio de Dios sobre Israel[39]. A lo largo del Antiguo Testamento hubo un esfuerzo de espiritualización del culto, pasando de ritos y ofrendas naturales, vinculados al cultivo de la tierra, a otros que miraban más a los acontecimientos históricos, ya desde la época real[40]. Israel veía la creación como el primer acto del señor de la historia, poniendo el acento en la acción liberadora de Dios respecto de su pueblo (Lv 23,42-43; Dt 16,3-12). Esta tendencia espiritualizante se acentuó con la tradición profética, en la época del exilio, pero no sabemos hasta qué punto caló en la religiosidad popular, mucho más apegada a la tierra y a la naturaleza[41].

b) El sentido cristiano del sacrificio

El Nuevo Testamento, asume directamente la crítica profética a los sacrificios y la pone en boca de Jesús (Os 6,6 en Mt 9,13; 12,7; Is 29,13 en Mt 15,8; 1 Sm 15,20-22 y Sal 51,18-19 en Mc 12,33). Jesús se ubica en la tradición que antepone la misericordia y el amor, a los sacrificios. El contexto de su afirmación es la comunión de mesa con los pecadores y el rompimiento de las leyes sobre el sábado. Sin embargo, tampoco hay un cuestionamiento total del culto por parte de Jesús. Lucas afirma que, ya desde la infancia, asumió las prescripciones cultuales (Lc 2,21-24) y su muerte se dio en el contexto de reunirse con sus discípulos para el sacrificio de la pascua (Mc 14,12; Lc 22,7). Lo que Jesús criticó fue la casuística acerca de las purificaciones, que analizaremos al estudiar las leyes, pero no el culto sacrificial en sí mismo. Se mantuvo en la línea profética de denunciar un culto alejado de la vida y de que se diera más valor a los sacrificios que al amor a los demás. Cuando el culto se convierte en una praxis que aleja de la misericordia con los indigentes, como ocurre en la parábola del samaritano, no es grato a Dios. Al contrario, el mensaje de Jesús va en la línea de aprender a dejar a Dios por Dios, ya que no es el culto, sino el amor a los demás el criterio último de la pertenencia al reino de Dios (Mt 25,31-46).

Esta crítica profética y mesiánica de Jesús prosiguió en la tradición de los helenistas (Hch 7,41-42) por efecto de la inspiración del Espíritu (Hch 10,13; 11,7). Sin embargo, lo novedoso del Nuevo Testamento no está en la crítica profético-mesiánica al culto, sino en su cristologización[42]. Los sacrificios cultuales se interpretaron ahora desde la vida de Jesús y no como entidades aisladas. Desde una reflexión sobre el significado de la vida y muerte de Jesús se reflexionó sobre el culto del Antiguo Testamento, y el mismo Cristo se convirtió en la referencia central del culto cristiano[43]. De esta forma, se produjo una ruptura con la concepción tradicional judía y también con las religiones mistéricas del im-

---

[39] R Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen 1967

[40] Sobre la espiritualización de los sacrificios en el Antiguo Testamento puede consultarse H J Hermisson, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult*, Neukirchen 1965, 29-64

[41] G von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 129-39, H J Kraus, *Gottesdienst in Israel*, Munich 1962, 14-27, S Mowinckel, *Religion und Kultus*, Gotinga 1953

[42] F Hahn, «Das Verstandnis des Opfers im Neuen Testament», en *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Friburgo-Gotinga 1983, 51-91, J Behm, «αίμααυνατεκχυσία» *ThWNT* 1 (1933) 171-76, «θύω» *ThWNT* 3 (1938) 180-89, O Bocher, «αίμα» *EWNT* 1 (1992) 88-93, H Thyen, «θυσία» *EWNT* 2 (1981) 399-405

[43] G Lohfink, «Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung der Kirche?» *BZ NF* 18 (1974) 161-79

perio romano La superación del Antiguo Testamento está relacionada con el sacrificio de Cristo y con el desarrollo de una teologia del martirio enfocada desde la vida y muerte de Jesús

El judio Pablo interpreto sacrificialmente la muerte de Cristo (1 Cor 5,7 nuestra pascua, Cristo, ya ha sido inmolada) El sacrificio expiatorio del Antiguo Testamento (Lv 16,2 13-15) se convirtió ahora en el del mismo Cristo «puesto por Dios como propiciación por su propia sangre» (Rom 3,25, 5,6 9) El crucificado era el nuevo lugar de la reconciliacion con Dios Tambien en la misma linea hay que poner la teologia johanea 1 Jn 2,2 «el es la propiciación (el sacrificio o medio de expiacion, que hace a Dios propicio) por nuestros pecados, 1 Jn 4,10 la víctima expiatoria de nuestros pecados Hay textos paulinos que tienen una gran ambiguedad «al que no conocia el pecado, lo hizo pecado» (2 Cor 5,21, Rom 8,3) Por un lado, implican la superacion de la vieja praxis del Antiguo Testamento, pero, por otro, la refuerzan, en cuanto que establecen una conexion entre sacrificio, muerte de Cristo y perdon de los pecados (expiación) De esta forma, se ratifica la necesidad de aplacar a Dios con sacrificios «pacificando con la sangre de su cruz así las cosas de la tierra como las del cielo» (Col 1,20) Estos pasajes jugaron un gran papel en la teologia cristiana de los sacrificios

UN NUEVO CULTO

«El sacrificio no es otra cosa que la consecuencia de una existencia sacerdotal verdaderamente proexistencial, en favor de los hombres, mantenerse en el sacrificio no es otra cosa que decir de forma humana que en verdad se ama a los hombres y se busca su salvacion (   ) El sacerdocio de Cristo esta al servicio del acercamiento de Dios, lo central de este servicio es el ejercicio de la misericordia de Dios, quien se inclina hacia el debil, en lo que tiene de debil, pecador, angustiado, probado, etc Este servicio se realiza en una existencia teologal y en una existencia antropologica, en obediencia fiel a Dios y en solidaridad con los hermanos Esa existencia sacerdotal es historicamente sacrificante por esa doble caracteristica, conduce a dar la propia vida y al sacrificio supremo de dar la vida»

J Sobrino «Hacia una determinacion de la realidad sacerdotal» *Revista Latinoamericana de Teologia* 1 (1984) 74 75

Una reflexion parecida es la que encontramos en la carta a los Hebreos el Antiguo Testamento prefigura el único sacrificio de Jesus El problema esta en como se comprende ese sacrificio La carta a los Hebreos parte del minucioso culto del Antiguo Testamento (Ex 25-30) El sacerdote es instituido para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecadores, entre los que se incluye el mismo (Heb 5,1-3, 7,27, 8,3) Ejerce un culto ineficaz y repetitivo (Heb 9,9, 10,1-3 11), que consiste en una gran cantidad de ritos y sacrificios externos (Heb 9,8-10), siempre repetidos porque no pueden conseguir una santificacion definitiva[44] El culto sacrificial es la respuesta al pecado, cuyos efectos destructivos se vuelven contra el pecador, como consecuencia de la ruptura de la alianza «Segun la ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre, y no hay remision sin efusion de sangre» (Heb 9,22) Ya en el Antiguo Testamento se veia el pecado como algo objetivo, con efectos mortales para sus autores De ahi la necesidad de expiacion y reparacion, que es lo que da sentido al culto y los sacrificios[45] La carta a los Hebreos ofrece una sintesis de esa concepción

A la luz de la resurrección se comprende tambien la muerte de Cristo desde las categorias sacrificiales del culto judio Cristo es el mediador de una nueva alianza para redimir los pecados cometidos en la primera (Heb 9,15) Cristo entró de una vez para siempre en el tabernaculo y realizó la redencion eterna no con la sangre de becerros y machos cabríos, sino por su propia sangre, ofreciéndose a si mismo sin mancha a Dios (Heb 9,11-14) De la misma forma que los animales sacrificados son quemados fuera del campamento, así tambien Cristo, «a

[44] A Vanhoye *Sacerdotes antiguos sacerdotes nuevos segun el Nuevo Testamento* Salamanca 1984 35 46 *La structure litteraire de l Epitre aux Hebreux* Paris 1963 M Rissi *Die Theologie des Hebraersbriefs* Tubinga 1987 70 78 J Dunhill *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews* Cambridge 1992

[45] B Janowsi *Suhne als Heilsgeschehen* Neukirchen 1982

fin de santificar con su sangre al pueblo, padeció fuera de los muros» (Heb 13,11-12). Su muerte ha servido para redención de nuestras transgresiones, no siendo necesario que repita muchas veces los sacrificios, una vez que se ha sacrificado a sí mismo (Heb 7,27; 9,15.23.25-28). Cristo es el que culmina los sacrificios del Antiguo Testamento y al mismo tiempo los suprime con su propio sacrificio: «No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo (...). Heme aquí que vengo, ¡oh Dios!, para hacer tu voluntad» (Heb 10,5-10).

Esta concepción plantea serios problemas teológicos. Si la muerte de Cristo es un sacrificio y sólo de ella viene la expiación de los pecados, se podría sacar la consecuencia de que Dios exige sacrificios humanos, de que no vacila en exigir la muerte de su propio hijo y de que la dinámica retributiva de pecado y castigo es confirmada por el Nuevo Testamento. Consecuentemente, la muerte de Jesús tiene que achacarse, en última instancia, a la intención de Dios, a un plan prefijado al que hay que someterse. Ya no serían los judíos, ni tampoco los romanos, los agentes verdaderos de la muerte de Jesús, sino que habría que verlos como instrumentos de la determinación divina. Desde esta perspectiva resultaría difícil asumir que el evangelio es una buena noticia, que Dios perdona a los pecadores gratuitamente, sin exigir nada a cambio, y que no hay una relación entre los pecados y las desgracias personales, planteamiento que hizo crisis en el libro de Job y que, sin embargo, se repite[46].

Esta ambiguedad de los textos ha tenido una gran repercusión en la teología cristiana. Ha llevado a las diversas formas de la cristología de satisfacción (Cristo que paga por nuestros pecados) y, sobre ellas, se ha montado una teología del sacrificio y de la renuncia, en relación con la muerte de Cristo, que sería el nuevo Isaac, esta vez radicalizado, ya que Dios aceptó el sacrificio del Hijo y no envió a un ángel para detener la mano homicida, como en el caso de Abrahán. Las teologías protestantes de la imputación (Lutero) y de la predestinación a la condenación y a la salvación (Calvino) continúan con esta dinámica sacrificial relacionada con un plan divino. Esta ambigua teología amenaza a la misma imagen cristiana de Dios, ya que favorece la idea de un Dios justiciero y vengativo. Es decir, mete el mal en la misma concepción de Dios, ya que sólo se le aplaca con un sacrificio humano[47]. Esta concepción también ha afectado a la espiritualidad, sobre todo como consecuencia de la influencia jansenista y ha propiciado una gran cantidad de espiritualidades reparadoras y expiatorias, que unían la idea de la imitación de Cristo a esta visión sacrificial de su muerte. Desde esta teología se asume definitivamente la idea de que las renuncias y los sacrificios son esenciales en la relación con Dios, lo cual ha tenido funestas consecuencias, tanto para la ascética como para el cristianismo en general. La imagen popular de que muchos placeres y gozos de la vida son pecado y hay que renunciar a ellos subyace a esta teología que se desarrolló enormemente en el segundo milenio del cristianismo.

El problema está en los términos sacrificiales que se emplean y en el sentido que se les da. La teología paulina en algunos pasajes aislados, y la de la carta a los Hebreos de forma sistemática y global, interpretan la vida y muerte de Cristo desde la clave de la tradición sacrificial del Antiguo Testamento. Es inevitable que esto ocurra, ya que sus autores son judíos que conocen su religión, toda ella fundada en torno al culto sacrificial, y la utilizan como término de referencia para compararla con Cristo. Lo nuevo es que utilizan esas categorías para afirmar que pertenecen a una concepción definitivamente superada y desfasada. Por un lado, anuncian reiteradamente

[46] I U Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tubinga 1994, 237-98, H Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tubinga 1987, 15-38, 181-91, O Hofius, *Paulusstudien*, Tubinga 1989, 1-49, H Hubner, «Rechtfertigung und Suhne bei Paulus» *NTS* 38 (1992) 80-93, L Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Friburgo 1970, 221-29, E Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga ^{6}1970, 96-100, L Sabourin, *Redención sacrificial*, Bilbao 1969, 311-74, J M Castillo - J A Estrada, *El proyecto de Jesus*, Salamanca ^{4}1994, 61-80

[47] La lucha cristiana contra el mal es tambien la de oposicion a Dios como supremo agente del sufrimiento humano Esta concepción tropieza con dificultades a lo largo del Nuevo Testamento y, sobre todo, choca con una buena parte de la tradición posterior cristiana Remito a mi estudio *La imposible teodicea*, Madrid 1977, 137-82

el final del culto judío (sacrificial, repetitivo, de mediaciones externas que buscan colmar el dualismo entre Dios y el ser humano). Por otro, la nueva época salvífica cristiana se expresa con las categorías religiosas y cultuales de que disponen, las sacrificiales. Utilizan el vocabulario religioso que conocen para indicar la supremacía de Cristo sobre el culto judío, con lo cual inevitablemente emplean una terminología inadecuada para indicar que el culto de sacrificios está superado por uno nuevo existencial, el de Cristo.

El problema está en si hay que leer el Antiguo Testamento desde la clave del Nuevo Testamento, que es lo que permitiría hablar de discontinuidad, de ruptura y del final de una época, o de si, por el contrario, hay que comprender el sacrificio de Cristo desde el Antiguo Testamento, que continuaría y culminaría en él. Las dos interpretaciones han tenido amplia resonancia en el cristianismo. La primera lleva consigo la ruptura. Dios no quiere sacrificios, mucho menos humanos. Por eso la cruz es el final de todos los sacrificios. El que busca dar gloria a Dios sacrificando a las personas, es un deicida. El celo por la gloria de Dios de las autoridades religiosas se convierte en una amenaza para el hombre, víctima del fanatismo religioso, y en una afrenta a Dios (se piensa que Dios se agrada con la sangre humana). Es lo que ocurrió a las autoridades judías de la época, que pensaban honrar a Dios castigando a un blasfemo. Para ellos, la cruz confirmaba lo acertado de su visión, ya que no podían concebir que Dios se identificase con el crucificado. En nombre de Dios, como tantos fanatismos posteriores, cristianos y de otras religiones, se inmolaba al hombre. Los cristianos, por el contrario, afirmaban que Dios estaba con la víctima y no con los verdugos, y que los viejos sacrificios habían acabado para siempre. No es que el sacrificio de Cristo sea el culmen de la dinámica sacrificial del Antiguo Testamento, y por tanto la continúe, sino que es su superación y abolición definitiva. Un nuevo tipo de sacrificio, cualitativamente diferente, y que, por ello, no debería llamarse «sacrificio», para evitar confusiones.

Esto es lo que dice la misma carta a los Hebreos, que opone la muerte de Jesús al viejo esquema sacrificial. No hay que comprender la vida de Jesús desde la ley, sino a la inversa: «la ley sólo es sombra de los bienes futuros y no la verdadera realidad de las cosas» (Heb 10,1). Es decir, hay que leer el Antiguo Testamento desde el Nuevo, y no a la inversa. El primer santuario era una figura que miraba a los tiempos presentes, ya que el Espíritu quería mostrar que aún no estaba expedito el santuario mientras subsistiese el primer tabernáculo (Heb 9,8-9.11). Pero es que ahora ya se ha superado la vieja división entre lo profano y lo sagrado, la tierra y el cielo, lo humano y lo divino. Desde Cristo se supera el pasado, que pierde toda significación salvadora. También Pablo comprende el Antiguo Testamento desde el Nuevo, y no a la inversa (1 Cor 10,11; Rom 3,20-21). Lo equívoco de este planteamiento está en que se anuncia el final de una concepción sacrificial y cultual de la religión, en favor de una nueva visión, cualitativamente distinta, manteniendo la terminología sacrificial, que era la única que hasta entonces existía.

c) Un culto existencial

A esta interpretación hay que oponerle, sin embargo, una dificultad. Las afirmaciones que hemos analizado siguen manteniendo que el sacrificio de Cristo fue el de su muerte y que desde ella tenemos que comprender su redención y expiación. Jesús está coronado de gloria y se le ha sometido todo «por haber padecido la muerte, para que, por gracia de Dios, gustase la muerte por todos» (Heb 2,5-9). El problema es desde dónde entendemos su sacrificio. No se trata de un sacrificio planeado y exigido por Dios, desde fuera de la historia, sino que es el resultado de una vida sacrificada y entregada a los demás. Es decir, el sacrificio no es sólo el acto puntual de su muerte, sino que toda su vida fue sacrificial. Cristo se perfeccionó por las tribulaciones, «se asemejó en todo a sus hermanos, a fin de hacerse pontífice misericordioso y fiel (...), porque en cuanto él mismo padeció siendo tentado, es capaz de ayudar a los tentados» (Heb 2,17-18). El sacrificio es la vida misma de Cristo, que se compadece de nuestras flaquezas porque él mismo fue tentado (Heb 4,15; 5,2). «La muerte sacrificial de Jesús es el resultado de una vida mortal en la que ofreció oraciones y súplicas, con clamores y lágrimas al que era poderoso pa-

ra salvarle. Y fue escuchado, y aunque era hijo, aprendió por sus temores la obediencia» (Heb 5,7-9). Esa ofrenda existencial la hizo Cristo inspirado por el Espíritu (Heb 9,14).

Es decir, la muerte de Cristo hay que comprenderla a la luz de una vida de fidelidad a Dios y a los hombres. Asumió hasta el fondo la condición humana, con todo lo que tiene la vida de dolor y sufrimiento, y experimentó la tentación. Sin embargo, fue fiel a Dios y a los demás, se sacrificó para mostrarnos una forma de vivir y de obrar. No es que buscara masoquistamente la muerte, sino que ésta fue la conclusión de una vida entregada y el resultado de una lucha contra el mal en sus diversas manifestaciones. Por eso su vida y su muerte fueron el sacrificio perfecto, el supremo acto de entrega, el inicio de una nueva alianza y de un culto diferente. Pero no hay que comprender la muerte de Jesús como un acto independiente en sí mismo y al margen de la vida, sino como culminación de sus luchas.

Desde la perspectiva de la resurrección, se reflexionó sobre el significado de su vida y «después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la majestad de Dios en las alturas» (Heb 1,2-4). El sacrificio es inmanente a la vida, consiste en entregarse a los demás y entonces es cuando agrada a Dios. Sobre todo cuando esa entrega se mantiene hasta la muerte, que Dios no quiere, pero tampoco interviene en la historia como un poder que pare la mano de los homicidas. Dios acepta que Jesús consagre su vida a proclamar el reino y a liberar a los hombres, y también que ese compromiso se mantenga aun a costa de su muerte, que Dios no quiere. Hay que eliminar la idea de un Dios extraterrestre, que, desde fuera, envía legiones de ángeles para parar la pasión (Mt 26,53). Dios respeta la autonomía humana, acepta la inmanencia de la historia, y busca salvar desde personas que, como Jesús, se sacrifican por los otros. Cristo asumió su previsible muerte violenta por las autoridades. Para conocerla no necesitó de ninguna revelación especial, sino sólo un poco de discernimiento y de memoria histórica, a la luz de la violencia en torno a él y su precursor Juan el Bautista.

Si además esa dedicación, que culmina en la muerte, se acepta desde el perdón para los verdugos (Lc 23,34), el amor a todos los hombres (Lc 23,43; Jn 19,26.28.30) y la confianza y entrega en las manos de un Dios silencioso y ausente (Mc 15,34; Lc 23,46), entonces se convierte en el sacrificio perfecto. Es lo más grande que un hombre puede ofrecer a Dios e implica el mayor grado de identificación de la humanidad con la voluntad divina. El hombre se convierte en imagen y semejanza de un Dios vulnerable desde su amor a todos y que siente predilección por los más débiles. El Jesús que muere perdonando, confiando en un Dios silencioso e incomprensible, ofreciendo su vida para acabar con los asesinatos «a mayor gloria de Dios», es la imagen más perfecta de Dios que se puede encontrar en la humanidad. Ha sacrificado su vida, sí, pero no porque Dios quisiera sacrificios, sino porque el pueblo y sus autoridades le han asesinado para silenciarlo. «El mundo no lo ha reconocido, vino a los suyos y no lo recibieron, pero a los que lo acogieron les ha dado el poder de convertirse en hijos de Dios» (Jn 1,11-12). Es una vida sacrificada, es decir, entregada a Dios y a los demás.

La prohibición de derramar sangre humana, que revierte a Caín (Gn 4,15) y luego a Abrahán respecto de Isaac, cobra así una nueva significación a la luz de la identificación de Dios con el crucificado. Lo que Dios quiere es una vida sacrificada, es decir, solidaria con los demás. Dios no desea que le ofrezcamos lo que tenemos, sino lo que somos, que nos convirtamos en víctimas desde nuestra coparticipación en el sufrimiento humano, desde la com-pasión (que es distinta de la lástima), desde la vulnerabilidad ante el otro, que es lo que hizo de Jesús una víctima perfecta. Aquí la obediencia a Dios es fidelidad, no a un plan de muerte con un autor divino, sino a una forma de vivir generando vida, que puede acarrear la muerte de parte de aquellos mismos a los que se busca liberar.

La tragedia aumenta cuando muchas personas religiosas persiguen y asesinan a estos liberadores, pensando que así dan gloria a Dios (Jn 14,17; 15,19-27; 16,2-3: «viene la hora en la que cualquiera que os mate, pensará que rinde culto a Dios. Y harán esto, porque no han reconocido al Padre ni a mí»), que es lo que ocurrió a las autoridades judías y lo que lue-

go se ha repetido frecuentemente. Y es que el ateísmo no es la mera negación teórica de Dios, sino su negación práctica, es decir, proceder como si Dios no existiera, conculcando la dignidad del hombre. Hay representantes religiosos que fácticamente caen en el ateísmo, cuando proceden injustamente sacrificando a las personas, o caen en la idolatría, cuando mantienen que Dios manda matar a otros, en nombre de la religión. El Dios que Jesús revela es incompatible con ambas concepciones, se den en la religión o fuera de ella.

Cristo nos libera del pecado que está en nosotros, nos descubre la capacidad homicida del odio, aunque sea por el culto de Dios. Se convierte así, él mismo, en símbolo y expresión del pecado desde su muerte liberadora, en la que proclama al Dios amor. Es «obediente» hasta el final a un testimonio y una misión recibida, precisamente porque antepuso su fidelidad a Dios y al hombre, a las exigencias y requerimientos de las autoridades religiosas. La paradoja está en que luego el cristianismo quiso fundar la obediencia a las autoridades eclesiales en la obediencia de Jesús, olvidando que ésta era absoluta sólo respecto de Dios (ya que la voluntad divina estriba en que el hombre crezca y viva) y llevaba a desobedecer a los representantes de la religión cuando ésta se convertía en una instancia de muerte.

De esta comprensión cristológica del sacrificio de Cristo se siguen consecuencias existenciales. Pablo alude a un culto racional, que sustituye el antiguo, y que consiste en ofrecer la propia existencia como una hostia viva y agradable a Dios (Rom 12,1-2). Su ofrenda consiste en sacrificarse en servicio de la fe a sus hermanos (Flp 2,17), constituyéndose así en ofrenda viva (Flp 4,18). Su ministerio («leitourgon») consiste en que la ofrenda de los gentiles sea aceptable a Dios y santificada por el Espíritu (Rom 15,16). De la misma forma, se amonesta a los discípulos a ser imitadores suyos y a vivir en caridad como Cristo nos amó (Ef 5,2). A su vez, Hebreos concluye que hay que ofrecer continuamente sacrificios de alabanza, «y no nos olvidemos de hacer el bien y de compartir, porque estos son los sacrificios que agradan a Dios» (Heb 13,15-16). La carta ofrece paralelismos entre el nuevo culto y la actitud de Pablo respecto de la ley. Amonesta a perseverar en el nuevo orden cristiano y a no regresar al viejo orden sacrificial (Heb 12,3.25-29).

Dios no quiere que se le sacrifique a nadie, aunque asume el sacrificio de las personas que quieren ser testigos libres del amor, aunque les cueste la vida (Heb 12,3-4). Se trata de la santidad de la experiencia, no la resultante de un culto de ofrendas y sacrificios externos a la vida del oferente. Dios es celoso y no quiere que el hombre le ofrezca lo que tiene, sino lo que es. Por eso su vida se convirtió en un sacrificio existencial. Su muerte, que no tuvo nada de sagrada ni de ritual, se distinguió por su profanidad y es el culmen de una vida que no tuvo rasgos monacales ni clericales. Murió de acuerdo a como vivió. El símbolo de la cruz, que despertaba el horror y el menosprecio, tanto en el contexto judío como grecorromano, se convirtió así en un signo de amor y de entrega. Por eso la cruz no es tanto un símbolo ritual cultual, cuanto expresión testimonial del valor salvador de una vida. Desautoriza a una religión que sacrifica el hombre a Dios, reivindicando el valor supremo de la persona y, simultáneamente, apela a sacrificarse por los otros. Cristo entregó su vida para que sus discípulos aprendieran a compartir lo que eran y lo que tenían. Este es el sentido de su sacrificio, opuesto a toda religión que no potencie el crecimiento y la vida del hombre.

La cristología hay que vincularla con la pretensión, por parte de Jesús, de perdonar los pecados (Mc 2,5-7 par; Lc 7,48-49), tradicionalmente vinculada al culto sacrificial. Es la vida misma de Jesús la que tiene un significado perdonador. Hay una gran discusión en la exégesis actual acerca del significado expiatorio de la muerte de Jesús y de si él mismo dio ese sentido a su muerte o, por el contrario, proviene de la comunidad pascual (Mc 10,45; Jn 1,29; Jn 19,36-37; 1 Jn 1,7; 2,2). Pero no cabe duda de que la reflexión cristológica sobre el significado de su vida y muerte sí encontró ahí una alternativa a la concepción expiatoria judía. En esta misma línea hay que comprender el significado del «por vosotros» en la última cena (Lc 22,17.19-20), que no es simplemente la institución de un nuevo rito sacrificial, sino que expresa el significado de la vida de Jesús. Cristo se entregó definitivamente y renunció a vivir para sí en favor de los otros. Lo que simbólica-

mente ofreció en la última cena es lo que históricamente realizó en su pasión. Dios aceptó su ofrenda, que implicaba el asesinato por parte de aquellos a los que quería salvar. De esta forma, su vida y muerte tienen un sentido redentor y sacrificial, que llevó a los cristianos a aplicarle los cánticos del siervo de Yavé.

El culto se desplazó de lo religioso a lo existencial. Lo sagrado es el hombre mismo y «los sacrificios espirituales» son la praxis cotidiana (1 Pe 2,5; cf. 1,15; 5,1). La relación interpersonal con Dios y con los hombres se relacionan. Esto es lo que se recoge en la tradición bautismal y eucarística. El bautismo lleva consigo el perdón de los pecados, que es lo que pretendía la liturgia sacrificial, a partir de la identificación con la vida y muerte de Cristo (Hch 2,38; Rom 6,3-6; Gál 3,27). No es sólo un rito, sino la expresión simbólica de una identificación con su vida y con su muerte, al mismo tiempo que compromete en su seguimiento. Este fuerte cristocentrismo tiene también una dimensión comunitaria, porque todos participamos del sacrificio de Cristo (1 Cor 10,16-17; 12,13). La tradición judía de partir el pan y bendecir la copa se vinculó ahora a la donación de Jesús (Mc 10,45 par; Mt 20,28: «tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida para redención de muchos») y a la significación solidaria de «la cena del Señor» (1 Cor 11,20-22), en el contexto de la renovada alianza entre Dios y la humanidad[48]. Las frecuentes celebraciones eucarísticas se celebraban en el contexto pascual judío, marcado ahora por la cristología del resucitado y la cercanía del reinado de Dios (Mc 14,12-16.22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,14-18.19-20; 1 Cor 10,16-17; 11,23-26; Jn 6,48-51.53-58). Pablo siempre acentúa el contraste entre el rito judío (1 Cor 10,3-11; cf. E 17,6; Nm 20,7-11) y el renovado significado cristiano (1 Cor 10,16-22)[49]. También Juan vincula en la pasión el bautismo y la eucaristía con la cruz de Jesús (Jn 19,34; 1 Jn 5,6-8).

No hay que olvidar que la misma eucaristía consiste en un ritual que se refiere a un hecho salvífico. Primero a la intervención histórica de Dios en favor de su pueblo (Ex 13,3-10), luego a la vida y muerte de su enviado, que se ofreció a Dios por su pueblo. Jesús se ofreció simbólicamente a Dios en el pan y el vino de la cena, luego se cumplió esa ofrenda en su pasión histórica. Lo que ocurrió históricamente, su asesinato, está prefigurado por su propia vida, que consistió en romperse y derramarse en servicio de los otros. La eucaristía y el bautismo son los sacramentos por excelencia, los que la tradición teológica ha definido como sacramentos mayores, precisamente porque apelan al estilo de vida relacionado con el de Jesús, que lleva consigo participar de su cáliz (Mc 10,39; Mt 20,22-23), ofreciendo a Cristo al Padre y nosotros con él[50]. Por eso cuando no hay consecuencias existenciales, es decir, cuando no hay comunión y solidaridad, el pan y el vino se convierten en signo de condenación, porque se destruye el significado generador de vida que tuvo la muerte de Cristo. Es lo que ocurrió en la comunidad de Corinto (1 Cor 10,14-22.31-32; 11,17-32) y lo que se repite a lo largo de la historia del cristianismo cuando la eucaristía se convierte en un mero rito cultual y no en la expresión de un compromiso que se da en la vida.

Los sacramentos vinculan vida y celebración, son sacramentos de la vida o dejan de ser cristianos y se convierten en meros ritos sagrados como los de otras religiones que mantienen la dicotomía entre el ámbito de lo sagrado y el de lo profano. O producen lo que significan, una vida sacrificada por los demás, o son vacíos de contenido. De esta forma, el culto cristiano remite a la vida diaria, a vivir todas las realidades humanas en relación con Dios. La vi-

[48] J Roloff, «Anfange der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10,45 und Lk 12,17)» *NTS* 19 (1972/73) 38-64

[49] J Blem, «κλάω» *ThWNT* 3 (1938) 726-43, L Goppelt, «πίνω» *ThWNT* 6 (1959) 141-58, A Hamman, «Eucharistie, I» *DS* 4 (1961) 1553-65, A Verheul, «L'Eucharistie memoire, présence et sacrifice du Seigner d'apres les racines juives de l'Eucharistie» *QL* 69 (1988) 125-54, H Schurmann, *Le récit de la derniere Cene*, Le Puy 1965, J Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga [3]1960, 196-253, F Hahn, «Die altestamentliche Motive in der urchristlichen Abendmahlsuberlieferung» *EvTh* 27 (1967) 337-743, «Herrengedachtnis und Herrenmahl bei Paulus» *LJ* 32 (1982) 166-77, G Bornkamm, «Herrenmahl und Kirche bei Paulus» *ZThK* 53 (1956) 312-49

[50] A Hanson, «The Eucharist as Sacrifice» *QL* 69 (1988) 155-62, D Power, *The Sacrifice we offer*, Edimburgo 1987

da como culto desplaza al rito religioso, apartado de la vida cotidiana. Nada es ya absolutamente profano, porque hay que vivirlo todo relacionándolo con Dios y los demás, sacralizando las realidades profanas, sin que éstas pierdan su consistencia y autonomía. Es significativo el escaso uso de categorías religiosas a la hora de aludir al culto cristiano. En la carta de Santiago (Sant 1,26-27) se habla de «religión», pero se interpreta como la solidaridad con los débiles y el mantenerse sin pecado. El evangelista Juan alude a un nuevo culto en espíritu y verdad (Jn 4,21-24), que le lleva a sustituir el relato eucarístico por el lavabo de los pies y la exhortación al servicio de los más débiles (Jn 13,1-20). Las viejas categorías sacrificiales se transformaron desde Jesús (Ef 5,2), o simplemente desaparecen.

Probablemente, en el Nuevo Testamento no hay todavía un culto cristiano establecido, aunque sí haya tendencias en esa línea y se practicaba la liturgia de la palabra, propia de las sinagogas judías (Ef 5,19-20)[51]. Aparte de la inicial permanencia de la comunidad apostólica en el templo, el culto se vio como un elemento específico de la vieja alianza judía (Rom 9,4). La conciencia comunitaria de vivir el tiempo final, de haber recibido el Espíritu y de ser templo de Dios (1 Cor 6,19) se reforzó con una concepción cultual que supera lo antiguo (Heb 9,8-9; 10,15-16; 13,10). De entre los escritos tardíos del Nuevo Testamento es el evangelio de Juan el que más destacó el nuevo culto en espíritu y en verdad (Jn 2,19-22; 4,21-25), centrado en el bautismo y en la eucaristía (Jn 3,5; 6,51-55; 19,34-35), mientras que el Apocalipsis interpretó el culto desde la vida martirial de Jesús (Ap 5,8-14; 21,22-27). El acento se puso en el futuro, no en el pasado, en una redención que nos libera de los padecimientos presentes y que vincula a la humanidad con la creación que «gime y siente dolores de parto» esperando la final (Rom 8,18-27). Es el tiempo de la cruz, pero esperamos a la luz de la resurrección.

La liturgia cristiana posterior sufrió el influjo de las religiones mistéricas y conoció un proceso de rejudaización sacrificial y ritual en la segunda mitad del siglo III. Por un lado, hay una tradición patrística que contrapone el «culto espiritual» cristiano a la praxis sacrificial de las religiones del imperio. Se puso el acento en las limosnas, la solidaridad con los pobres y la justicia, como ofrendas cristianas por excelencia, que suplen los sacrificios de las otras religiones[52]. Se desarrolló también la vinculación entre el sacrificio de Jesús y el de los mártires que son los que ofrecen a Dios un testimonio de alabanza[53]. La misma crítica filosófica a los sacrificios animales y ofrendas naturales de las religiones fue asumida por los cristianos. A Dios no se le puede alimentar con dones ni se le puede comprar con ofrendas, y el único sacrificio posible es el de una vida digna de los dioses. Filosofía y teología convergieron bajo la forma de la imitación de Dios y el seguimiento de Cristo[54]. Sin embargo, también se mantuvo una tradición cultual sacrificial, en la línea del Antiguo Testamento, que tuvo un resurgimiento a partir de la segunda mitad de los siglos III y IV.

---

[51] H Cazelles, «Biblia y tiempo liturgico Escatologia y anamnesis» *SelT* 22 (1983) 22-28

[52] Una buena recopilacion de textos es la de F M Young, «Opfer, IV» *TRE* 25 (1995) 271-78 Sigo su clasificacion, pero no asumo su hermeneutica [El Señor] «nos ha manifestado que no tiene necesidad ni de sacrificios, ni de holocaustos y ofrendas ( ) todo eso lo invalido el Señor, a fin de que la nueva ley de nuestro señor Jesucristo, que no esta sometida al yugo de la necesidad, tenga una ofrenda no hecha por mano de hombre» *(Bern* , 2,4-9), los judios que ofrecen sacrificios y holocaustos se asemejan a los griegos respecto a sus idolos (*Diog* , 3,3-5), Dios instauro el culto de sacrificios para salvar a Israel de la idolatria, pero esta superado para los cristianos (Just , *Dial* , 19,6-22,11), Ireneo, *Adv haer* , IV,17,1-4

[53] El verdadero sacrificio es el martirio de Cristo y de sus seguidores Policarpo, *Mart* , XIV,1-3, Ignacio, *Rom* , 2,2, 4,2, *Ef* , 21,1, *Sm* , 10,2, *Pol* , 2,4, 6,1

[54] Desde los inicios, hubo un rechazo de los sacrificios como antropomorfismos incompatibles con la concepcion cristiana De ahi que se pusiera el acento en la justicia, la solidaridad y otras virtudes Aristides I [Dios] «no necesita de sacrificio ni de libacion ni de nada de cuanto aparece», Justino, *1Apol* , 10 «hemos aprendido que Dios no tiene necesidad de ofrenda material alguna por parte de los hombres», *1Apol* , 13 «se nos ha enseñado no tener necesidad ni de sangre, ni de libaciones, ni de inciensos», Clemente de Alejandria, *Strom* , VII,14-16, Origenes, *Contra Cels* , VI,70 «nos ha enseñado que no es carnalmente ni con victimas corporales como hay que adorar a Dios, sino en Espiritu», *Comm in Joh* , VI,35, *Hom in Lev* 3,1, Ireneo, *Adv haer* , IV, 14 17-18, Agustin, *De civ* , X,6, XIX, 23

La inculturación en el imperio y la creciente recepción de los escritos judíos contribuyeron a mantener viva la idea de que el sacrificio de Cristo podía comprenderse desde el marco cultual judío y no como su definitiva superación y transformación[55]. No hay que olvidar el contexto adverso en que se movía el cristianismo, criticado como una «superstición funesta» por los ciudadanos del imperio, y difamada por los judíos por su rechazo del templo y del culto sacrificial. Este proceder no sólo influyó en la creciente configuración de la eucaristía como un sacrificio, lo cual es plenamente aceptable desde la misma perspectiva profética (Mal 1,10-12), sino en la aceptación de las concepciones sacrificiales del entorno judío y romano[56]. Se desarrolló una concepción de Dios más propia de Juan el Bautista, la del Dios castigador, que del anuncio de un Dios que opta por los pecadores. Y, sobre todo, se reforzaron los aspectos morales y jurídicos en la relación con Dios, con el peligro de alejar al pueblo de la comunión eucarística, el bautismo y el mismo perdón de los pecados. La exigencia cristiana de una vida acorde con la de Jesús fue desplazada por la de una vida virtuosa, una conducta moral y una práctica asidua de los sacramentos. Se pusieron las bases para la cristología medieval y la protesta protestante contra el valor sacrificial de la eucaristía.

[55] Se mantienen las tradicionales primicias («se las darás como primicias a los profetas, pues ellos son vuestros sumos sacerdotes», *Did.*, 13,3-4). Por su parte, Eusebio de Cesarea (*Demonstr. evang.*, 1,10; 8,2;10,8) defiende la continuidad entre los sacrificios del judaísmo y el de Cristo, como pago de una deuda a Dios. La sangre contiene vida y Cristo es el sacrificio perfecto que se ofrece a sí mismo. Esta concepción es también la de Gregorio de Nisa, sobre todo en su comentario a la carta a los Hebreos. Es también frecuente la alusión a la muerte de Cristo como un rescate que hay que pagar al diablo o al mismo Dios, poniendo las bases de la teoría de la satisfacción; cf. B. Funke, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des Hl. Anselm von Canterbury*, Münster 1903, 4-80; B. Sesboüe, *Jesucristo el único mediador*, Salamanca 1990, 351-82. Esta idea favorece el paso de la eucaristía como un sacrificio de alabanza (Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 18,1; Orígenes, *Contra Cels.*, VIII,33-34), a verla como sacrificio de expiación en el que se actualiza la muerte de Cristo. Puede encontrarse una recopilación de textos de la eucaristía como el sacrifio expiatorio de Cristo que aplaca a Dios, en J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I-II, Madrid 1952-1954, 896-97. Hay una correlación entre el desarrollo de una teología sacrificial de la eucaristía y el de una teología sacerdotal para los ministros cristianos.

[56] Tácito, *Ann.*, XV, 44,3. También Tertuliano resalta la crítica pagana a la ausencia de sacrificios («No veneráis a los dioses ni ofrecéis sacrificios en honor del César»: *Apol.*, 10,1). Una recopilación de textos de Justino, Minucio Félix y Atenágoras son ofrecidos por H. Haag, *¿Qué iglesia quería Jesús?* Barcelona 1998, 95-98; 106-108.

5. La superación del sacerdocio pontifical

Culto y sacerdocio están íntimamente vinculados, de la misma forma que los sacrificios y el culto. El sacerdote es el mediador por excelencia, el «pontífice», es decir, el que tiende el «puente» entre Dios y los hombres, que es el origen latino de esta palabra[57]. Por eso el sacerdote es un personaje sagrado (Lv 9,3; 21,1-24), consagrado (Ex 29,1-37; Lv 8,1-30) y puesto aparte de la comunidad (Dt 33,8-11), de la que se distingue por un estilo de vida diferente, tanto en la forma de relacionarse con los otros, como en el uso de las cosas. Esta segregación es consecuencia de su función de intermediario entre Dios y los hombres. Los sacerdotes, incluidos los de las religiones del imperio romano, recibían el título de «ἱερεύς», que abarca más que «liturgo» o persona encargada del culto, ya que incluía funciones legislativas, comunitarias y políticas. El «ἀρχιερεύς» era el pontífice máximo o sumo sacerdote, título frecuente de los reyes (como ocurría con el emperador) en una época en la que no había separación entre religión y sociedad. El sumo pontífice judío se distinguía por estrictas leyes y por purificaciones rituales que impregnaban su estilo de vida. En la época de Jesús había distintos sumos pontífices (por ejemplo, Ananías y su yerno Caifás) que formaban un colegio de familias sacerdotales, a los que se alude 62 veces en los evangelios y en los Hechos. Tenían control del culto y el templo, siempre en dependencia del poder romano.

A partir de la distancia entre lo profano y lo sagrado, es decir, entre el ámbito de lo mundano y de lo divino, el sacerdote era el portavoz de la comuni-

[57] G. Schrenk, «Hieréus-archieréus»: *ThWNT* 3 (1938) 257-84; A. Stöger, «Sacerdocio», en J. B. Bauer (ed.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967, 946-58; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma 1969, 175-92.

dad ante Dios, por la que ofrecía sacrificios, oraciones y ofrendas (Dt 26,1-11). Y también el representante de Dios para la comunidad, a la que transmitía los mandamientos, deseos y comunicaciones divinas (de ahí que tuviera rasgos de adivino, visionario e incluso de místico). Su doble mediación venía dada por el culto y el magisterio de la palabra, que se concretaba en la predicación de la palabra divina, los oráculos y la enseñanza de la ley. La idea judía de un Dios santo, celoso y justiciero se trasladó a los sacerdotes, como ejecutores de la cólera divina para con los pecadores (Ex 32,28-29; Nm 25, 7-13). En la cultura helenista, el sacerdote era también un modelo ético, ascético y religioso, incluso un ejemplo para algunas corrientes filosóficas, como la estoa, los cínicos y el mismo Filón. Pero en las religiones del imperio no había estrictamente una casta sacerdotal, sino que más bien eran funcionarios de los distintos santuarios y cultos, cuyo sacerdocio era compatible con otros oficios o profesiones civiles.

En Israel, como en otros pueblos y religiones, estas funciones sacerdotales fueron ejercidas inicialmente por los patriarcas (el padre de familia), jueces y reyes, siendo Moisés el legislador por excelencia, con funciones sacerdotales (Ex 24,4-11; 40,29-31) y magisteriales, ya que era el intermediario entre Dios y el pueblo judío (Ex 24,12-28). Moisés estableció el sacerdocio judío, confiado a Aarón y sus hijos (Ex 29,1-37; Lv 6; 8), y dio instrucciones detalladas acerca del culto (Ex 29,38-31,18; Lv 1,1-7,38; 8). También designó a la tribu de Leví como sacerdotal. Era toda ella propiedad de Dios (Nm 3,6-13) y sus varones oficiaban como asistentes de los sacerdotes en el culto, sustituyendo a los primogénitos de Israel que estaban consagrados a Dios (Nm 3,1-4,49). Este ideal sacerdotal se mantuvo en Israel ininterrumpidamente hasta la destrucción última del templo. El sacerdocio se concentró en las actividades litúrgicas de Jerusalén, que asumió un carácter monopolista respecto a otros cultos locales anteriores. En la época de Jesús había 24 turnos de sacerdotes que ejercían semanalmente el culto del templo con una estricta santidad ritual, que les separaba del resto del pueblo. Tras el exilio (586-538 a. C.), la instrucción de la ley se extendió a los escribas, comenzó el declive de la antigua función sacerdotal y se potenció el culto sinagogal, centrado en el comentario e interpretación de la Escritura[58].

Por otra parte, había círculos sacerdotales, como en Qumrán, que asociaban la figura del mesías a la restauración del culto y del sacerdocio israelita, combinando las esperanzas mesiánicas reales con las sacerdotales (Sal 110,4). Se esperaba un mesías que culminara la doble tradición de los reyes y sacerdotes, llevando a Israel a su plenitud (Ex 19,6: reino de sacerdotes y un pueblo santo). Esto es lo que significa también la figura de Melquisedec (Gn 14,18-20; Sal 110,4), sacerdote y rey, que simboliza la vinculación entre lo sacerdotal y lo real. Melquisedec bendijo a Abrahán, en nombre de Dios, y recibió el tributo de sus diezmos. Era una figura simbólica en la tradición hebrea y tenía un carácter modélico, como primer sacerdote mencionado en la Torá. Era también una figura escatológica, propia de los tiempos mesiánicos, y se destacaba su carácter de juez, en nombre de Dios. El cristianismo recogió esa tradición para explicar desde ella las diferencias específicas del sacerdocio de Jesús.

En el Nuevo Testamento, de la misma forma que hay una transformación del culto, también la hay del sacerdocio. De nuevo es la carta a los Hebreos la que ofrece una reflexión más sistemática sobre las consecuencias que tienen la vida y muerte de Jesús en relación con la mediación sacerdotal[59]. Jesús fue

---

[58] A Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma 1969, A Stoger, «Sacerdocio», en J Bauer (ed), *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967, 946-50, G Schrenk, «Hieréus-archiéreus» *ThWNT* III (1938) 257-263, 265-74

[59] A Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevos según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, *Cristo es nuestro sacerdote*, Mexico 1974, *La structure litteraire de l'Epître aux Hebreux*, Paris 1963, «Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel Distinction et rapports» *NRTh* 97 (1975) 193-207 Le falta encuadrar el sacerdocio del Antiguo Testamento en la historia de las religiones, una mayor atención al significado sacerdotal de algunas acciones del Jesus historico y a la interpretacion sacerdotal de otros textos del Nuevo Testamento Subraya la continuidad de las funciones sacerdotales por Cristo, sin valorar tanto las rupturas, en la linea paulina A la hora de sacar conclusiones dogmaticas, afirma que el sacerdocio de mediacion de Cristo no se extiende a todos los cristianos, al contrario que la funcion cultual, con lo que abre un espacio a la función de mediacion como exclusiva del sacramento del orden No ofrece ni un solo texto en que apoyar esta distincion La preocupacion por el dogma interfiere en un excelente

un laico, sin connotaciones sacerdotales ni levíticas, y que nunca recibió el título de sacerdote durante su vida. A pesar de que tuvo funciones propias de los profetas, se sometió a las normas sacerdotales judías y envió a los enfermos curados a los sacerdotes para que éstos determinasen su pureza legal y confirmasen la curación (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14; 17,14; cf. Lv 13,19). Las críticas a las leyes de pureza y ayuno (Mt 12,4 par), al rigorismo en la celebración del sábado (Mt 12,5) y, sobre todo, al culto en el templo, le granjearon el rechazo sacerdotal.

Las autoridades sacerdotales fueron hostiles a Jesús y al cristianismo primitivo, lo cual reforzó la imagen negativa de los sacerdotes en el Nuevo Testamento, pero se habla poco de ellos. De las 31 veces que se les menciona en el Nuevo Testamento, 14 pertenecen a la carta a los Hebreos y sólo 11 pertenecen a los evangelios[60]. El evangelista Lucas presenta al sacerdote y al levita como ejemplos de insolidaridad (Lc 10,31-32) y de deshumanización, por un lado, y como prototipo de apertura a Dios, por otro (Lc 1,5; Hch 6,7), sin que haya un rechazo global. Los sacerdotes aparecen como adversarios de la iglesia naciente (Hch 4,1), pero jugaron un papel reducido en la lucha judía contra los cristianos, porque tras la destrucción romana del templo perdieron su posición social y su influjo, ya que cesaron las funciones cultuales, siendo desplazados por los rabinos y los fariseos en el liderazgo del pueblo.

La carta a los Hebreos plantea el sacerdocio como una mediación de sacrificios y ofrendas por los pecados (Heb 5,1-4; 9,6-10), que ha sido instituida por Dios. Es el sacerdocio de un pueblo puesto aparte y se centra en los conceptos de separación, sacralización y mediación. A partir de ahí, se desarrolló una cristología sacerdotal que implicó la transformación y superación del sacerdocio judío. Se partió del sacerdocio de Melquisedec, que se menciona 8 veces en la carta a los Hebreos (Heb 5-7). Sin embargo, no es él quien sirvió de prototipo para comprender a Cristo, sino que es Cristo el que iluminó y clarificó el significado de Melquisedec («se asemeja en eso al Hijo de Dios, que es sacerdote para siempre»: Heb 7,3)[61]. Lo terreno es sombra y reflejo de lo celestial (Heb 8,5; 9,24; 10,1). Es el sacerdocio celestial de Cristo el que sirve para iluminar el significado de esta figura simbólica de la tradición judía. Lo que Jesús vive y hace es lo que determina la esencia de lo sacerdotal, en lugar de aplicarle una concepción predeterminada, unas funciones y una dignidad, ni siquiera la de Melquisedec. Se contrapuso un sacerdocio cristológico al judío, sin hacer distinciones entre el simple sacerdocio y el sumo sacerdocio (Heb 5,6.10; 7,20.26-28). Lo que interesa es el contraste global entre dos tipos de sacerdocio, el que vivió Jesús y el ritual del judaísmo.

Cristo no tiene participación alguna en el sacerdocio judío (Heb 7,13-14) y murió cargado con el oprobio y sin rito alguno de consagración (Heb 13,12-13; 11,26). Tras los sufrimientos de su vida (Heb 2,10-18), semejante en todo a sus hermanos en la tentación (Heb 2,18; 4,15), pero libre de todo pecado (Heb 2,18; 4,15; 5,7-8), fue hecho por Dios un sacerdote grande, fiel y misericordioso según el rito de Melquisedec (Heb 5,6.10; 6,20), que es un sacerdocio superior al judío (Heb 7,1.10-11.15-17). Se trata de un nuevo tipo de sacerdocio, caracterizado por la misericordia (Heb 2,9; 4,16) y la solidaridad con los pecadores (Heb 2,10-11.17). El sufrimiento y el dolor marcan a toda la vida humana, siendo la muerte el símbolo mismo de la negatividad. Cristo viene a luchar contra el mal, en sus diversas expresiones, físicas y espirituales, pero no estuvo exento de compartir y participar de nuestras experiencias de muerte. Aprendió a ser obediente a Dios desde el

estudio exegetico, al que añaden consecuencias que no se avalan en su propio analisis, ni se confirman en la tradicion patrística inmediata posterior, que no concede a los ministros cristianos función de mediacion alguna Algunas criticas a esta postura en J Moingt, «Prêtre selon le Nouveau Testament A propos d'un livre recent» *RSR* 69 (1981) 573-98 También, cf E Graßer, *An die Hebraer*, I, Neukirchen 1990, 280-94, M Rissi, *Die Theologie des Hebraeisbriefs*, Tubinga 1987, 55-90, J Oriol Tuñi, «Jesus en la carta a los Hebreos» *RLT* 3 (1986) 283-302, A Feuillet, «Une triple preparation du sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament» *Divinitas* 28 (1984) 103-36

[60] A Sand, «ιωρωύς» *EWNT* (1981) 427

[61] O Michel, «Melchisedek» *ThWNT* 4 (1942) 573-75, F Schroger, «Melchisedek» *EWNT* 2 (1981) 997-99, A Feuillet, «Une triple preparation du sacerdoce du Christ dans l'Ancien Testament» *Divinitas* 24 (1984) 103-36, M Rissi, *o c*, 81-90

UN NUEVO CONCEPTO DEL SACERDOCIO

«La reelaboración de la idea de sacrificio ponía en el camino de una comprensión nueva del sacerdocio (...). Efectivamente, sólo Cristo ha sido capaz de cumplir la función esencial del sacerdote, que consiste en establecer una mediación entre Dios y los hombres (...). Así, pues, un sólo sacerdote nuevo sucede a la muchedumbre de sacerdotes antiguos (...). Sin embargo, todavía sigue siendo posible y justificable hablar de «sacerdotes» en plural, con tal que no sea en detrimento de esta posición de base».

A Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevos segun el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 318-319

sufrimiento (Heb 5,8; cf. 1 Pe 2,21-24), y la tentación consistía precisamente en huir del dolor (Heb 2,17-18; 4,15).

El sacerdocio terreno jesuano, que culmina en su mediación celestial como juez, mediador e intercesor por sus hermanos (Heb 8), está basado en una vida que es toda ella sacerdotal. Cristo es sacerdote desde una existencia compartida, participando en el sufrimiento común a la condición humana. Por eso su sacerdocio no consiste en el apartamiento ni en la separación, sino en una vida mundana, muy lejana a los estereotipos ascéticos y rituales del sacerdocio, desde la que nos enseña cómo comportarnos con el sufrimiento propio y ajeno. Lo nuevo del sacerdocio jesuano es que no es un cargo o dignidad con funciones propias, sino un estilo de vida, una forma de asumir los acontecimientos, que realiza el plan de Dios (Heb 2,14-16) y que culmina en su sacerdocio celestial. Cristo sacerdote, en su doble conexión terrena y celestial, es el que nos abre el acceso al cielo. Por eso tras la muerte de Cristo ya se ha roto la división entre la humanidad y la divinidad, que es lo que insistentemente proclama el evangelio de Juan (Jn 3,13-14): lo humano está en Dios (a partir de la resurrección) y lo divino se hizo carne y se nos comunicó en Jesús (Jn 1,9-10).

De esta forma, la cristología de resurrección y exaltación de Cristo (Heb 1,1-13)[62] es también la de proclamación de un sacerdocio nuevo, en el que coinciden sacerdote y víctima (Heb 7,24-25.27; 5,9), porque toda la vida es sacerdotal. Ya no hacen falta mediaciones porque Cristo ha santificado para siempre, y esto ha sido corroborado por el Espíritu Santo (Heb 10,14-15). De esta forma se proclama la superación de las mediaciones sacerdotales, ya que Cristo ha abierto definitivamente el camino hacia Dios. Esto es lo que hace posible aplicar el sacerdocio de Jesús (que es la vida misma y no una función determinada) a la comunidad en general (un pueblo sacerdotal) y a todos los cristianos en particular. No es un sacerdocio de segregación, sino de vinculación a los pecadores y de inmersión en el pueblo. No se trata de pretender privilegios sociales, sino de comprometerse con la entrega de Jesús.

Si el sacerdocio es mediación y puente hacia la trascendencia, ésta ha quedado reubicada a partir de Jesús. Lo trascendente no es lo separado, ni lo que se da al margen de la historia y de la vida humana, sino que es relación con Dios desde las experiencias compartidas del mal y del sufrimiento humano. La gloria del hombre es tener experiencias de Dios (san Ireneo). Jesús nos enseña a vivir, a confiar y creer en Dios desde una vida encarnada y solidaria. Por eso Jesús es el «Enmanuel», ya que en él se hace presente el Dios cercano que salva al hombre y lo abre al dolor del prójimo (haciendo de todo ser humano alguien cercano, ante el que no podemos ser indiferentes). Por eso el posterior ministerio sacerdotal hay que comprenderlo desde aquí, desde la consagración bautismal que es la sacerdotal por antonomasia (la que hace de nosotros otros Cristos, es decir, cristianos). Como afirma Jon Sobrino[63], lo sacerdotal consiste en quitar obstáculos al Dios que se acerca, en abrirse a las necesidades humanas (contra el espiritualismo abstracto) y en dar vida al hom-

[62] O Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1957, 80-86

[63] J Sobrino, «¿Hacia una determinacion de la realidad sacerdotal?» *RLT* 1 (1984) 47-81, «Befreiende Evangelisierung» *GuL* 70 (1997) 167-82 También I Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana» *RLT* 1 (1984) 5-46

bre. Es un sacerdocio como estilo de vida, que hace vulnerable a los que lo viven a la miseria humana.

El sacerdocio cristiano es el de una vida abierta y misional, contra el mero proselitismo, desde una historia compartida con los otros, contra el gueto clerical. Lo sacerdotal es lo que da motivos para creer en Dios, para esperar, vivir y luchar. Desde ahí hay que juzgar no sólo la existencia sacerdotal cristiana, sino el significado mismo del ministerio sacerdotal, y no desde unas funciones propias de un cargo o dignidad, que es lo que caracterizaba al sacerdocio de la época de Jesús, y que es, precisamente, lo que la carta a los Hebreos proclama superado. Y esto concierne a todos los cristianos, que se definen como un pueblo real y de sacerdotes (1 Pe 2,5.9; Ap 1,6). Todos los habitantes de la iglesia celestial han sido hechos sacerdotes de Dios (Ap 1,6; 5,10; 20,6) en continuidad con la iglesia terrena, teniendo como trasfondo el pacto de Dios con el pueblo en el Sinaí (Ex 19,6). La idea que subyace a esta concepción es la de un pueblo que no conoce otra consagración que la del bautismo. No hay todavía contrastes entre el sacerdocio de los laicos y el de los ministros, que es una teología que se desarrolla poco a poco en el siglo II, pero que no se da en los escritos del canon cristiano. Más aún, en la Jerusalén celestial no hay ya ningún santuario que haga necesario un servicio sacerdotal (Ap 21,22). La distinción que interesa al cristianismo primitivo no es la de sacerdotes o no dentro de la comunidad, sino la de consagrados y no cristianos, siendo la forma de vida lo sacerdotal y no un ministerio concreto.

Lo distinto del sacerdocio no está en determinadas funciones específicas, como en otras religiones, sino en recibir la buena noticia de Cristo como sumo sacerdote, exaltado a la derecha del Padre, que nos libra de la culpa y del peso de los pecados. De ahí surge el testimonio y la misión, no el proselitismo, que busca comunicar una experiencia liberadora para interpelar a los otros desde la solidaridad que vivió Jesús. Es un sacerdocio de empatía con el sufrimiento, en la que el propio dolor no endurece, ni amarga, ni cierra sobre sí mismo, es decir, no deshumaniza, sino que hace más vulnerable al padecimiento ajeno. Por eso el sacerdocio según la carta a los Hebreos no es una profesión, ni una carrera, sino una forma de existencia. Lleva a sacrificar posibilidades e intereses en función de los otros, que es lo contrario a la erótica del poder (eclesiástico o no). No es una función pública de dominio, denunciada magistralmente por Nietzsche cuando acusaba al sacerdote cristiano de ser el «padre de occidente», en cuanto que era un dominador nato sobre las conciencias ajenas y un buscador de poder, prestigio y dinero. Por el contrario, se trata de sacerdotalizar la vida toda, de actualizar el reinado de Dios en un tipo de relaciones interpersonales y en la lucha contra todo lo que atenta a la dignidad de la persona.

Ya no hay una mediación nueva entre Dios y los hombres, que pertenece en exclusiva a la vida y muerte de Cristo, pero sí exigencias de un testimonio de vida coherente con la vida sacerdotal que se predica. Lo más sacerdotal es también lo más humano, porque Cristo es sacerdote por ser verdadero hombre, y es fiel a Dios en la medida en que se entregó a los demás. De ahí el carácter sacerdotal del padre o madre de familia cristianos que abren horizontes y expectativas de vida a los suyos, del laico comprometido en la construcción de una sociedad más humana y justa, del sindicalista o el político que lucha por los derechos de la dignidad humana, inspirándose en la vida de Jesús. Sacerdocio y humanidad ya no pueden separarse. Dios no quiere que se le ofrezcan cosas, por valiosas que sean, sino que se le ofrezca un estilo de vida sacerdotal coherente. Y esto concierne a todos los cristianos.

En el Nuevo Testamento no hay mención alguna de ningún sacerdote dentro de la Iglesia. El sacerdocio sirve para referirse a Jesús y a toda la comunidad, así como también para definir el apostolado de Pablo, cuyo sacerdocio consiste en la predicación y el trabajo por la comunidad (Rom 15,16), y para designar su vida martirial (Flp 2,17; 4,18). De esta forma el sacerdocio cobra una significación comunitaria y no cultual, sino existencial y martirial. Precisamente porque la comunidad es el lugar de la presencia de Dios y porque todos están consagrados a Dios, toda la comunidad es sacerdotal con un sacerdocio que rompe las categorías cultuales del Antiguo Testamento. No es el binomio de un clero consagrado a Dios y de un laicado no consagrado el que determina la concepción cristiana, sino el de los dis-

cípulos de Jesús, consagrados por el bautismo y ungidos por el Espíritu, en contraposición a los no consagrados, que son aquellos que no pertenecen a la Iglesia.

Por eso nadie puede ejercer una función mediadora en nombre de otro, sino que la única mediación es la de Cristo y a ella nos incorporamos todos por el bautismo y en la celebración de la eucaristía, que es una concelebración de toda la comunidad de consagrados. El ministro que preside la celebración comunitaria no es un mediador entre Cristo y la comunidad, ni tampoco entre Dios y el pueblo, sino que toda la comunidad tiene acceso directo a Dios en Cristo, siendo el Espíritu, al que se invoca en la consagración, el que transforma el pan y el vino, haciendo de ellos los símbolos de la presencia de Cristo en la eucaristía. Cada cristiano dentro de la comunidad se ofrece él mismo a Dios, identificándose con la ofrenda del mismo Cristo, actualizando así su sacerdocio existencial. Esto no puede hacerlo el ministro que preside por sí mismo, sino que es un acto global comunitario y personal, de una comunidad toda ella sacerdotal y consagrada [64]. En la liturgia antigua no era el ministro que presidía la (con)celebración el consagrador, sino el Espíritu, al que se invocaba para que transformase tanto el pan y el vino, como la identidad de los presentes. El contexto de la celebración era espiritual y comunitario, en contra de la praxis individualista del segundo milenio.

La Iglesia celebra la eucaristía y no el ministro como único protagonista. La reforma litúrgica no puede ser la traducción de los textos a la lengua vernácula, sino que hay que cambiar el contenido mismo de los textos y reformar la celebración clerical del sacramento, en favor de una concepción más participativa. La reforma de la celebración comunitaria a la luz del sacerdocio de los fieles es necesaria, porque la Iglesia refleja su identidad en la celebración de los sacramentos y éstos la constituyen como comunión de personas y comunidades. Por eso la renovación del laicado, a la luz del redescubrimiento del sacerdocio cristiano como una dimensión de la vida y no sólo como un ministerio, pasa por la reforma de la celebración sacramental para que no haya una contradicción entre lo que la Iglesia enseña y su forma de celebrar los sacramentos. No se puede hablar de una iglesia ministerial y laical, mientras se mantienen unos sacramentos clericales y escasamente comunitarios.

6. El significado cristiano de las leyes religiosas

La Torá, es decir, la ley revelada por Dios era esencial para cada israelita, al que prescribía un estilo de vida determinado. Abarcaba ámbitos muy diversos, separando lo sagrado y lo profano, y también todo lo concerniente a la santificación del sábado, las purificaciones y ayunos (Lv 12; 14; Nm 5,11-31; 15,22-29; 19), las prescripciones dietéticas y el contacto con los extranjeros. En realidad, la Torá (que en sentido estricto abarcaba al Pentateuco y en sentido amplio a toda la Biblia judía) era una instrucción divina, una doctrina para vivir rectamente, más que un conjunto de mandamientos. Este aspecto legislativo y normativo es el que más se desarrolló desde la restauración, tras el exilio de Babilonia, que trajo consigo una potenciación de la ley y de la sinagoga como consecuencia de la primera destrucción del templo, como luego ocurrió en la época cristiana [65].

La tradición oral de los rabinos llevó también a un desarrollo y ampliación de la ley y a un gran incremento de las normas y reglamentaciones. Los fariseos eran especialmente celosos con estas prescripciones, que remitían a una tradición basada en comentarios y aplicaciones de la ley escrita, mientras que los saduceos sólo reconocían como vinculante la Torá y los esenios tenían una tradición especial. En Israel, no sólo había distintas escuelas rivales, sino también una tensión entre los que se limitaban a la ley escrita y rechazaban toda la reglamentación que se había construido en torno a ella y los que defendían una progresiva aplicación de los principios de la ley. De esta forma, se construyó una

[64] He desarrollado esta perspectiva en mi estudio *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Salamanca 1988, 92-116.

[65] M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1966, 112-36; H. Küng, *El judaísmo*, Madrid 1993, 106-118.

legislación canónica que sólo indirectamente derivaba de la Torá, y que, al mismo tiempo, le servía de protección y de ámbito de aplicación. La idea era proteger el núcleo de la ley y reforzar su normatividad y santidad con una multiplicación de mandamientos puntuales.

Cada grupo judío tenía una postura específica respecto de la ley que le servía de seña de identidad. En Qumrán había también una interpretación propia, rechazando por insuficientes las escuelas rabínicas más rigurosas, y habían establecido una relación interna entre el orden del universo y la ley mosaica. De la misma forma que había un orden en el mundo, puesto por Dios, así también la ley regulaba la conducta humana y de ella dependía el mismo orden de la creación. Esto hay que comprenderlo en el contexto religioso y teocéntrico, no sólo de Israel, sino, en general, del mundo antiguo. Había una correspondencia estricta entre las leyes naturales y las morales, entre el orden del cosmos y el de la vida humana, ya que todas ellas habían sido puestas por Dios. La idea del comportamiento «contra natura», hoy cuestionado por las ciencias del hombre, proviene de esta visión naturalista de la moral, ambas inmutables y universales porque provenían de Dios.

Ya vimos en el capítulo primero, al analizar el evangelio de Mateo, cómo Jesús relativizó la ley en función del hombre, criticó la dureza de las autoridades religiosas, que la interpretaban con un legalismo deshumanizante y contrapuso su autoridad a la del mismo Moisés. No cabe duda de que Jesús defendió una concepción mucho más humanista y abierta de la ley que la oficial de su tiempo y que transgredió muchas de las prescripciones y reglamentaciones establecidas por los rabinos y sacerdotes. Sin embargo, Jesús no cuestionó el valor de la ley religiosa en sí mismo, ni descalificó su papel salvífico. Interpretó libremente la Torá, usando diversos textos para apoyar su propia interpretación, y rechazó la casuística jurídica en favor del prójimo. Contra las obras de la ley, puso la dependencia de Dios, ya que la salvación es un don y no una obra humana. De ahí su antiritualismo, su impugnación de las tradiciones rabínicas, su solidaridad con los pecadores y la universalidad del amor al prójimo, más allá de los límites del pueblo judío [66]. Esta actitud de Jesús sustenta la postura reformista, propugnada por el evangelista Mateo, y la no ruptura inicial con la ley por parte de la iglesia de Jerusalén. La soberanía de Jesús respecto a la ley mosaica se basa en su comprensión profética y misericordiosa. Y se apoya en la urgencia ante la llegada del reino, que es lo que llevó a transgredir leyes concretas, como la de enterrar a los padres (Mt 8,21-22).

Hay que analizar ahora cómo, cuándo y por qué se produjo el rompimiento total con la ley, que no es obra de Jesús, sino de la iglesia pascual, especialmente de Pablo, que continuó su crítica de la ley y la radicalizó a la luz de la cruz y la resurrección, que son las claves hermenéuticas que definen el final de una época, la de la ley religiosa. El problema está en que la ruptura posterior con la ley se proyectó en la época misma de Jesús, poniendo en él pasajes y afirmaciones de dudosa autenticidad, que indican más la postura de la iglesia primitiva respecto de la ley que la de Jesús. Si hubiera habido una continuidad total entre el planteamiento jesuano respecto de la ley y el de la Iglesia, no se podrían explicar los conflictos cristianos respecto al valor y significado de la ley. El mismo Pablo podría haber aludido a una tradición que arrancaría de Jesús, para justificar su postura, cosa que no hizo sino en lo concerniente al divorcio (1 Cor 7,10: «en cuanto a los casados, les ordeno, no yo, sino el Señor...», cf. Mt 5,31-32 par; 19,3-9), que sería, curiosamente, un caso en donde Jesús reforzó la ley ofreciendo una interpretación más severa que la tradicional judía. Y es que Jesús prohíbe el divorcio en conexión con su expectativa de la llegada del reinado de Dios. Posiblemente porque veía ese reinado como una restauración del orden de la creación y de la intención originaria de Dios sobre el hombre [67].

Lucas estableció una cronología teológica de la ley. Primeramente, se sometió a ella el mismo Jesús, como representante del Israel fiel (Lc 1,6; 2,22-24.27.39), y luego fue superada con el anuncio del

---

[66] H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, II: *Die Synoptiker*, Tubinga ²1969, 1-65.

[67] E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Londres 1987, 256-60; 245-69.

reinado de Dios (Lc 16,16). Pero Lucas reservó al libro de los Hechos, es decir, a la vida de la Iglesia, la superación definitiva (Hch 10,9-16). El estatuto de los paganos, sobre todo respecto a la circuncisión y los ritos purificatorios, fue uno de los conflictos de la iglesia primitiva. El problema se planteó a partir de la misión y la formación de iglesias mixtas, para las cuales no había ninguna norma anterior, ni de Jesús, ni de la comunidad de discípulos existente. Había que clarificar el significado de las leyes alimenticias (Hch 10,10-16.28; 11,4-10), de otros ritos cultuales (Hch 15,19-20.29; 21,25) y de la circuncisión (Hch 11,3.12; 15,1.5). En general, se debatía la validez universal de la ley, sobre la que existían contrapuestas teologías de los cristianos hebreos y helenistas (Hch 6,1.13; 7,2-53).

Estas discrepancias, junto con la crítica cultual, fueron elementos esenciales de la persecución judía contra la rama cristiana helenista (Hch 8,1; 9,31; 11,19-21)[68]. El decreto de la iglesia de Jerusalén (Hch 15,1-2.5.28-29; 21,25), por iniciativa de Santiago y contra las demandas más liberales de Pedro (Hch 15,7-10)[69], exigía aplicar a los gentiles las prescripciones rabínicas para los prosélitos (Gn 9,4; Lv 17,10-16), es decir, para los simpatizantes y conversos al judaísmo. Había que someter a los nuevos cristianos a una serie mínima de prohibiciones y mandamientos, inspirándose en la praxis judía respecto de los prosélitos[70]. Se buscaba así contentar a ambos bandos, el tradicionalista y el aperturista, con una solución de compromiso. No se exigía toda la ley a los conversos del paganismo, pero se mantenían algunas prescripciones judías. Se trataba de una fórmula de compromiso cultual, moral y ritual que posibilitaba la convivencia de judeo-cristianos y pagano-cristianos en una misma comunidad (Hch 15,21). Si bien no se exigía la circuncisión, que era muy rechazada por los ciudadanos del imperio romano, se mantenían prescripciones legales para los no judíos. Esto se oponía a Pablo, que mantenía que el cristianismo no está vinculado a las leyes anteriores y que una solución de compromiso comprometía el significado salvífico de Jesús.

Esta postura contemporizadora estaba muy generalizada entre los judeo-cristianos (Gál 2,3-5.11-14), y es la que asumió y defendió el mismo Lucas en el libro de los Hechos. Lucas ve la justificación que nos trae Cristo como un complemento «a la total justificación que no pudisteis obtener por la ley de Moisés» (Hch 13,38-39). La situación se complicó por la confrontación entre un grupo radical palestino, que defendía maximalistamente la ley, y el helenista, que quería suprimirla. Lucas, como en otras ocasiones, optó por el compromiso (Hch 21,24-25), como muestra también su narración de la circuncisión de Timoteo por Pablo «a causa de los judíos» (Hch 16,1-3), mientras que Pablo se negaba, ya que asumir la circuncisión implicaba aceptar la ley (Gál 2,3.7-9; 5,2). Son dos teologías discrepantes. La variedad existente entre los escritos del Nuevo Testamento respecto de la ley es una muestra de que Jesús no dejó definitivamente resuelto el problema, ya que su postura admitía conclusiones muy distintas. De nuevo tenemos aquí un desarrollo eclesial que planteaba nuevos problemas, para los que no había respuestas dadas. Hubo un proceso de aprendizaje pastoral y teológico, ya que el punto de partida era insuficiente, precisamente porque Jesús no se preocupó de determinar cómo había de establecerse la Iglesia, sino más bien cómo y cuándo debía de instaurarse el reinado de Dios.Esta diversa perspectiva es la que impidió el desarrollo de la eclesiología hasta después de la experiencia de la resurrección.

a) La superación de la ley y el discernimiento cristiano

Esta tensión alcanzó su punto álgido en Pablo, que hizo de la evaluación de la ley el centro mismo

[68] M Hengel, «Zwischen Jesus und Paulus Die Hellenisten, die Sieben und Stephanus (Apg 6,1-15, 7,54 5-8,3)» *ZThK* 72 (1975) 195, 151-206, E Haenchen, *The Acts of the Apostles*, Oxforfd 1971, 258, 269-74

[69] M de Burgos, «Opción profetica y pluralismo teologico en la eclesiologia de los Hechos de los Apóstoles» *Communio* 30 (1980) 151-95

[70] R Heiligenthal, «Noachitische Gebote, II» *TRE* 24 (1994) 585-87, W G Kummel, *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburgo 1965, 278-88, E Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III/1, Edimburgo 1986, 168-76, Ch Perrot, «Les decisions de l'assemblee de Jerusalem» *RSR* 69 (1981) 195-208.

de su evangelio[71]. De las 195 veces que se menciona la ley («νόμοσ»), 118 corresponden a las cartas paulinas. Pablo era un judío celoso de la ley y las tradiciones judías (Flp 3,5-6; Gál 1,13-14), por lo que se convirtió en un perseguidor de la herejía cristiana (1 Cor 15,9; Flp 3,6; Gál 1,13). Por eso su conversión repercutió inmediatamente en su relación con la ley (Flp 3,4-9). El evangelio de Pablo, es decir, su interpretación acerca del significado salvador de Jesús, parte de un principio que se le transmitió al convertirse: en el crucificado se revela la justicia de Dios (Rom 1,16-18; 3,21-31) y en la cruz se muestra la condición pecadora de todo hombre (Rom 1,18-3,20). La cruz de Jesús manifestaba la insuficiencia de la ley (Rom 10,4), ya que se condenó a Jesús por haberla violado, y se manifestó así la condición pecadora de todo Israel. Todos estamos bajo la maldición del que no cumple la ley (Gál 3,19-24; 4,3-5), porque todos somos pecadores.

Es decir, la cruz de Jesús revela el pecado de todos los hombres, tanto desde la perspectiva judía como romana. Si en nombre de la ley, se crucificó a Jesús, entonces es que desde la ley todos somos pecadores. La cruz nos revela que «por las obras de la ley nadie será reconocido justo ante Dios» (Rom 3,20-21; Gál 2,16; 3,10-14). Pablo afirma dos cosas: desde la ley, todos somos pecadores, porque «hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa habiendo ley» (Rom 5,13.20; 7,5-8, 1 Cor 15,56). Es decir, la ley ha reforzado el pecado, en lugar de superarlo (Rom 8,3). Y además que la ley es insuficiente para salvar al hombre (Rom 3,20; Gál 2,16; 3,10.21: «porque todos los que viven de las obras de la ley, incurren en maldición»). El pecado domina sobre y por medio de la ley, con lo que ésta es la antítesis de la salvación. Si recurrimos a la ley, se nos revela que todos la hemos transgredido, pero es que además el régimen de la ley no salva, sino que genera condenación y muerte. Pablo entra así en confrontación frontal con el judaísmo, radicalizando la postura del mismo Jesús, a partir de las nuevas conclusiones generadas por su muerte y resurrección.

Pablo procedió respecto a la ley en forma análoga a la carta a los Hebreos respecto del culto. Cristo ha muerto para salvarnos (1 Cor 15,3; 2 Cor 5,19-21; Rom 4,25; Gál 1,4; 2,16-21; 3,13), ya que nadie puede cumplir la ley ni justificarse ante Dios. Cristo la ha superado definitivamente, porque nos ofrece como un don gratuito lo que queríamos alcanzar por el cumplimiento de la ley. Recoge así una de las líneas esenciales del planteamiento de Jesús. El ser humano busca autojustificarse ante Dios por el cumplimiento de la ley, que se revela una tarea imposible para la fragilidad humana. Por el contrario, Cristo nos llama a recibir el amor perdonador de Dios como un don, renunciando a cualquier autonomía justificante. Esto es lo que no podía comprender el publicano, seguro de sí mismo ante el pecador, y tampoco el judaizante, que afirmaba el valor salvífico de la ley en sí misma.

Por eso ésta ha perdido su inicial función salvífica (Rom 7,10-14.22; 9,4) en favor de la fe, que es una apertura al don de Dios (Rom 5,1; 10,4; Gál 2,16; 5,18; 3,10-13; cf. Dt 21,22-23; 27,26; Lv 18,5)[72]. De la misma forma que el sacrificio existencial de Cristo ha llevado a la superación de la religión sacrificial, así también ocurre con la religión de la ley, que, en la carta a los Hebreos, estaba unida al culto (Heb 7,5.16; 8,4; 9,19-22; 10,8). Ambas dimensiones, el culto sacrificial y la ley religiosa fueron superadas por el sacerdocio de Cristo (Heb 7,18-19; 10,9-10). En cambio, el judaísmo vivía del celo por la ley (Rom 9,31), que para Pablo degenera en orgullo (Rom 3,27; 10,3). Los fariseos ponían en un mismo

[71] H. Hubner, «νόμοσ»: *EWNT* 2 (1981) 1158-72; *Das Gesetz bei Paulus*, Gotinga ²1980; G. Klein, «νόμοσ»: *TRE* 13 (1984) 58-75; H. Kleinknecht-W. Gutbrod, «νόμοσ»: *ThWNT* 4 (1946) 1016-1084; U. B. Müller, «Zur Rezeption gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum»: *NTS* 27 (1980) 158-85; P. Stuhlmacher, «Das Ende des Gesetzes. Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie»: *ZThK* 67 (1970) 14-39; F. Hahn, «Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief»: *ZNW* 67 (1976) 26-63; O. Hofius, *Paulusstudien*, Tubinga 1989, 50-120; D. Zeller, «Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus»: *ThPh* 62 (1987) 481-99; J. M. Castillo, *Sacramentos, símbolos de libertad*, Salamanca 1981, 231-314.

[72] El paralelismo entre la concepción paulina de la ley y del culto ha sido analizado por H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tubinga 1987, 1-106; J. Ponthot, «L'éxpression cultuelle du ministère paulinien selon Rm 15,16», en *L'Apôtre Paul*, Lovaina 1986, 254-62.

plano de importancia el culto y la ley, sustituyendo la segunda al primero tras la destrucción del templo en la guerra contra los romanos. Para Pablo, tanto las obras cultuales como las de la ley fueron erradicadas por la fe en Cristo (Gál 5,3-6; 6,15). La ley culmina en la fe y ésta acaba superando a la primera (Rom 5,20-21; 7,5-6; Gál 3,7-18; 5,18).

El marco de este planteamiento es la contraposición paulina entre lo viejo y lo nuevo, la ley y la gracia, que recuerda también la idea lucana acerca de la superación del tiempo del Antiguo Testamento por Jesús. Sin embargo, no se trata sólo de dos secuencias cronológicas, sino de dos alternativas enfrentadas, la ley y el evangelio (2 Cor 5,15-17; Rom 6,1-23; 7,4-6; 8,3-10). El régimen de la ley y el de la gracia eran incompatibles, en lugar de ver la ley como derivada de la gracia divina. Esta postura es la que le llevó a la confrontación con los judaizantes. En Galacia se predicaba otro evangelio (Gál 1,6-8; 2,2) y tuvo que defenderse de la acusación judaizante de que era un libertino y acomodaticio para agradar a los hombres (Gál 1,10). El conflicto estaba en la obligatoriedad y universalidad de la ley (Gál 2,3-4.14.21). Cuestionar su evangelio implicaba también la impugnación de su apostolado y de su pretendida igualdad e independencia de los otros apóstoles (Gál 1,11-12.15-24; 2,1-10).

Quizá, como hizo Lucas, se le minusvaloraba como apóstol por no haber sido testigo de Jesús (Gál 2,6) y se le quería reducir a un mero apóstol de las iglesias (Rom 16,17; 2 Cor 8,23; Flp 2,25), en lugar de ser uno escogido por el mismo resucitado y por tanto con una autoridad moral paritaria a los que habían conocido a Jesús[73]. Pero el problema no era simplemente de rango apostólico, sino de la validez o no de la interpretación radical que mantenía Pablo acerca de la ley. Por eso la apología de su apostolado es pareja a la del evangelio de la libertad respecto de la ley. Ambos tenían que ser defendidos con argumentos teológicos, porque ni su autoridad apostólica estaba establecida en aquella época, ni tampoco era clara la idea de la liberación de la ley. Para Pablo la ley había tenido una función salvífica pedagógica (Rom 7,10.12-14.22; 9,4), en cuanto que había indicado al hombre el camino de la vida y había descubierto la condición pecadora de todo ser humano (Rom 3,20; 5,12-21; 7,7), pero ahora estaba superada. El régimen de la ley correspondía a una «religión menor de edad», mientras que ahora había que pasar a la conciencia mayor de edad, autónoma de la ley.

Por eso Pablo era intransigente respecto a la circuncisión y los preceptos sobre purificaciones y comidas, ya que para él significaba retroceder a un régimen religioso superado, lo cual le llevó al conflicto de Antioquía con Pedro y a la ruptura con Bernabé (Gál 2,11-14). Ante posturas conciliadoras, como las de Pedro y Bernabé, Pablo era un radical, ya que en lo concerniente a la ley no admitía fórmulas de compromiso. A la ley se contrapone la oferta gratuita de Dios, que se revela como Padre y nos enseña a ser hijos por el Espíritu (Rom 8,14-17.26-27; 2 Cor 1,21-22; 5,5). Su alternativa a la obediencia a la ley es la exhortación a vivir una vida de cocrucificados en Cristo (Gál 2,19-20; 4,19; 6,14.17). Pablo unió estrechamente la revelación del crucificado, que le transformó de perseguidor en seguidor, la impotencia salvífica de la ley (Gál 2,16; Rom 3,20-23.28), que posibilitó pasar de la justicia de las obras a la justificación por la fe (Rom 10,5-6), y la necesidad de un cambio existencial, el paso del hombre carnal al espiritual (Rom 8,8-9.12-13), que hacía del pecador un justo, por la apertura al don de Dios (2 Cor 5,17; Gál 6,15).

En Pablo hay una estrecha relación entre cristología, antropología y soteriología, es decir, doctrina sobre la salvación. No nos salvamos por nuestro esfuerzo personal, sino por la fe en Dios. Luego no hay que poner el acento en la ley, que se ha revelado como un ideal imposible de cumplir para el hombre y que acabó oponiéndose a la revelación de Dios, sino por la aceptación de la gracia que Dios ofrece incondicionalmente a todos los hombres. Nos liberamos del yugo de la ley, cuando confiamos en que Dios tiene espaldas para cargar con nuestros pecados. De esta forma, se vive del don de Dios, que se

[73] J. Eckert, *Die urchristliche Verkundigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegner nach dem Galaterbrief*, Ratisbona 1971, 200-220; «Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autoritat des Paulus», en J. Hainz (ed.), *Kirche im Werden*, Munich 1976, 39-57, F. Hubner, *Das Gesetz bei Paulus*, Gotinga 1978, 118-29

transforma en un imperativo de seguimiento de Cristo, y se genera una dinámica, que se opone a la dependencia de la conciencia de una norma externa. Pablo es un converso y parte de sus categorías religiosas para hablar de la superación del régimen salvífico del judaísmo. De ahí también la ambigüedad de algunas de sus expresiones cristológicas, precisamente porque parte de la teología judía que mantiene que hay una maldición de Dios para el que no cumple la ley.

Reinterpreta la época de la ley como infancia de la humanidad, que vivía en el sometimiento a la norma y que necesitaba la pedagogía de la ley para orientarse entre el bien y el mal (Gál 3,23-25; 4,1-11.21-31), como ocurre a los niños pequeños que necesitan prescripciones claras. Ahora «Cristo nos ha libertado para que seamos libres. Manteneos pues firmes y no os dejéis sujetar de nuevo al yugo de la servidumbre» (Gál 5,1). Hay que pasar de la infancia espiritual a la adultez del hombre de fe, que tiene el espíritu (Gál 3,25; Rom 8,26-27). Al régimen de la ley sigue el del Espíritu (Gál 5,18: si os dejáis llevar por el Espíritu, no estáis sometidos a la ley). Consecuentemente, ya no es la obediencia a la ley la dinámica cristiana, sino el discernimiento de la conciencia, porque todos hemos recibido el don del Espíritu (Gál 6,1-5; 1 Tes 5,19-22). Pablo utiliza expresiones como la ley de la fe, la ley del Espíritu o incluso la ley de Cristo (Rom 3,27; 8,2; Gál 6,2) para designar la existencia cristiana, que consiste en vivir y actuar según Cristo Jesús (Rom 15,5)[74].

b) La ley se apoya en el miedo a la libertad

Pablo es consciente de las resistencias que provoca en el hombre dejar el régimen de la ley para pasar al de la libertad del discernimiento. No se trata simplemente de una obstinación de los judaizantes, sino que es algo inherente a la condición humana. Por nuestra finitud y contingencia sentimos miedo a asumir la libertad, que es un don, pero también una carga, ya que nos lleva a cargar con las responsabilidades de la vida. Tendemos a la seguridad de las normas y nos refugiamos en reglas de juego establecidas que nos eviten el riesgo de tomar decisiones. Siempre estamos dispuestos a justificar decisiones malas en base a las pautas sociales, la sumisión a la autoridad o la presión de la opinión pública. Es fácil refugiarse en que otros lo hacen o en las leyes establecidas, para así escapar a la propia responsabilidad.

Por eso el crecimiento en libertad tiene como contrapartida el aumento de la inseguridad. Sólo en la medida en que hay consistencia interior, profundidad y capacidad para asumir la vida por nosotros mismos, somos capaces de superar las tendencias naturales a dejarnos llevar por las normas ya establecidas. Por el contrario, la autonomía interior lleva a rechazar que otros asuman la responsabilidad de las decisiones por nosotros mismos. Muchas personas necesitan persistentemente autoridades y tutores que les digan lo que tienen que hacer; así evitan tener que optar y asumir el riesgo de la libertad[75]. Pablo exhorta a esa libertad: «Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26). Puestos a equivocarnos, más vale hacerlo en función de nuestras propias convicciones y opciones, que haciendo lo que otros nos dicen, por cobardía a asumir nuestra propia libertad. Esto siempre suscita temores en los que socialmente deciden, las autoridades de toda índole, y desencadena la hostilidad contra los que lo reivindican, como Pablo.

Eclesiológicamente hay también contraposición entre una religión montada sobre la obediencia a la ley, que inevitablemente genera dominio y asimetría entre los que «mandan y obedecen, entre los que enseñan y los que aprenden» y una religión de la libertad, en la que todos disciernen y en la que nadie, tampoco la autoridad, tiene el monopolio del Espíritu (2 Cor 1,22; Rom 8,23; Ef 1,13). Cuando alguien quiere ser más que los demás, acaba atentando con-

[74] El trasfondo de Gál 6,2 (la ley de Cristo) es el primer canto del siervo de Yavé (Is 42,1-4), en el que se inspira Pablo; cf. O. Hofius, «Das Gesetz Mose und das Gesetz Christi», en *Paulusstudien*, Tubinga 1989, 72-74; 50-74.

[75] E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires 1977. Para Fromm, la tensión entre ansia de libertad y nostalgia por la seguridad perdida es constitutiva del ser humano.

tra la libertad de los otros. La Iglesia como fraternidad y como comunión se contrapone a la asimetría de la Iglesia como sociedad desigual. En ambas hay autoridad y jerarquía, pero funcionan de forma muy diferente. Por eso estamos llamados a la libertad, que no es un pretexto para seguir los instintos carnales, sino que se orienta a la caridad (Gál 5,13-26; 6,2: «ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y así cumpliréis la ley de Cristo»), de la misma forma que el culto cristiano desemboca en el amor a los demás.

No es la obediencia la clave de la eclesiología, aunque lo haya sido durante casi todo el segundo milenio, sino la libertad que se expresa en el discernimiento y en el amor. Esto no tiene por qué llevar a la anarquía ni al libertinaje, sino que exige mucha mayor madurez humana y espiritual. Para Pablo, como para Jesús, las exigencias del discernimiento son mayores que las que prescribe una ley objetiva, porque el amor no tiene límites[76]. Esto es también válido en el caso de la conciencia errónea. Pablo vive este problema a partir del caso de la carne sacrificada a los ídolos (1 Cor 8,7-13; 10,23-30). Hay una contraposición entre el superior conocimiento de los «fuertes», que no reparan en comer carne sacrificada porque no creen en los ídolos, y los escrúpulos de conciencia de los «débiles», que, sin embargo, son arrastrados por el ejemplo de los otros y acaban obrando en contra de su conciencia. Hay así dualidad entre lo que dicta la conciencia y lo que hacen (1 Cor 8,10). Pablo amonesta a los fuertes a proceder en función del amor, que es el criterio último del discernimiento, y no del superior saber. Mantiene el principio de que «todo es lícito», aunque no todo es conveniente, ni edifica (1 Cor 10,23). Exhorta a la comunidad a seguir la propia conciencia y, al mismo tiempo, a superar esos prejuicios alimenticios desde la libertad de la ley (1 Cor 10,27).

Pero siempre se afirma el valor de la propia conciencia como criterio de actuación (2 Cor 1,12: «el motivo de nuestro orgullo es el testimonio de nuestra conciencia»; Rom 2,14-15; 9,1; 13,5). Por eso es la conciencia la que tiene que ser juzgada por el mismo Dios (1 Cor 4.4: «Cierto que mi conciencia nada me reprocha, mas no por eso quedo justificado. Mi juez es el Señor»; 2 Cor 5,11; Rom 2,15-16). Es Dios quien juzga la intención del hombre, que es el criterio último de la praxis, y hay que respetarla como fuente de los comportamientos. La consecuencia eclesiológica es instruir y dar criterios a la comunidad para que se forme la conciencia, y en caso de conflicto dar primacía al amor sobre el conocimiento. No es que el apóstol discierna en solitario, sino que amonesta a todos a la evaluación personal y colectiva. No se cuestiona la autoridad apostólica, sino que se dan pautas sobre cómo tiene que actuar. Sólo desde el reconocimiento del otro, es decir, tras dar prioridad a la conciencia e intentar formarla, es posible ejercer la autoridad. El problema se plantea cuando se omite ese proceso de ordenación o cuando se quiere suprimir la conciencia de los miembros en favor del mero sometimiento a la autoridad. Entonces, ya no hay discernimiento, sino sólo obediencia a una voluntad externa, y de ahí se sigue una eclesiología incompatible con Pablo.

No es la mala conciencia escrupulosa lo característico de la libertad cristiana, sino la conciencia agradecida porque se ha experimentado el amor de Dios, que lleva a compartir con los demás lo que se es y lo que se tiene. Una vez más, es el tú divino, que nos ha amado primero, el que nos posibilita amar a los demás, más allá de la casuística legalista. El Espíritu lleva a compartir lo que se es y lo que se tiene, porque lo recibido es un don y una responsabilidad. Y esto no puede nunca expresarse en la mera objetividad de una ley o norma, por perfecta que sea. Por eso el que no ha conocido el amor, que siempre se experimenta con personas concretas, ni conoce a Dios, ni puede desarrollar su capacidad de amar a los demás, ni puede entender que el discernimiento desde el amor es mucho más exigente que cualquier normatividad externa. La autonomía surge de la heteronomía de haberse sentido querido, mientras que la autosuficiencia no genera autonomía, sino aislamiento e incapacidad. Por eso la «ley de Cristo» no es una nueva norma que se contrapone a la vieja Torá, ni tampoco se reduce al mandamiento del amor,

[76] H Roux, *L'Evangile de la liberté*, Ginebra 1973, 77-103, R Banks, *Paul's Idea of Community*, Exeter 1980, 23-32, H Schurmann, «Die Freiheitsbotschaft des Paulus-Mitte des Evangeliums?» *Orientierung am Neuen Testament*, Dusseldorf 1978, 13-49, G Hassenhuttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969, 73-101

como quintaesencia de todas las leyes, sino que se traduce en vivir según el Espíritu que habita en nosotros (Rom 8,10-12).

La voluntad de Dios deja de presentarse como algo externo para revelarse al ser humano desde la propia conciencia. Es la mayoría de edad, la superación de la ley religiosa, que es paralela a la supresión de la religión sacrificial. Cuando la ley no es interiorizada personalmente, que es lo que implica el discernimiento, fácilmente degenera en mera conformidad pasiva, que suscita tanto la sumisión como la rebelión contra la autoridad. Y es que la creatividad del Espíritu no puede ser suplida por una autoridad burocrática y administrativa[77]. A la luz de este planteamiento paulino, resulta claro que la trayectoria histórica del cristianismo ha sido a veces continuista y paralela a la evolución del judaísmo ortodoxo, vinculado a una estrecha casuística y a una detallada reglamentación de la vida, en lugar de implicar una ruptura con la ley. El derecho canónico cristiano, así como la reglamentación moral, aplicada frecuentemente desde una perspectiva objetivante y casuística, ha desplazado a veces la buena noticia de la liberación de la ley. No es la libertad que reivindica Pablo la que caracteriza fácticamente a la iglesia cristiana, sino el sometimiento a la ley y la autoridad, que es la que asumió el discernimiento y tuvo la última palabra. En buena parte, la reforma protestante surgió como protesta contra el legalismo cristiano, aunque también ella cayó en la trampa de la angustia y la inseguridad salvífica ante la omnipresencia del pecado, como consecuencia del ensombrecimiento de la imagen de Dios y de su voluntad salvadora. El protestantismo pasó de la fe en la autoridad a la autoridad de la fe, pero recayó en el sometimiento a la autoridad estatal (ante la que no se podía reivindicar la ley de la propia conciencia, en virtud de la doctrina luterana de los dos reinos) y en una concepción pesimista respecto de la salvación. Su visión de Dios también favoreció el rigorismo moral y la intolerancia doctrinal.

El relato del Gran Inquisidor de Dostoievski sigue teniendo actualidad y constituye una de las exégesis más radicales de la llamada cristiana a la libertad. El Inquisidor de Sevilla en las puertas de la catedral reconoce a Jesucristo que ha vuelto al mundo y manda a los guardianes que lo encarcelen. A partir de ahí, el relato se centra en el largo monólogo del Inquisidor con Jesús. El Inquisidor afirma que Jesús ha traído una mala noticia a los hombres, porque les ha cargado con el peso de la libertad y los hombres no quieren libertad, sino sometimiento. Menos mal que la Iglesia es sabia, dice el Inquisidor, y les ha ofrecido a los hombres el reino de los cielos con tal de que se sometan a la jerarquía. Es la autoridad la que asume el peso de la libertad y del discernimiento, mientras que los hombres se descargan de ambas a cambio del sometimiento y el dejarse llevar. Este largo monólogo del Inquisidor sólo encuentra como respuesta el silencio de Jesús, que al final se levanta y da un beso en la frente al Inquisidor, con lo que éste se desmorona y se viene abajo. Es un problema discutido por los especialistas, si este comentario de Dostoievski era una crítica velada a la misma iglesia ortodoxa o una denuncia frontal de la iglesia católica[78]. El radicalismo antilegalista de Pablo se impuso teóricamente en la Iglesia, pero no en la práctica. La desobediencia de Jesús a las autoridades religiosas de su tiempo, así como la del mismo Pablo, se basaba en la fidelidad a Dios y a la inspiración de su Espíritu. Sin embargo, en el cristianismo posterior se impuso la obediencia a la autoridad, incluso contra la voz de Dios en la conciencia, como norma última para los conflictos. El discernimiento de la conciencia es irreemplazable por la autoridad externa, ya que cada cristiano tiene una responsabilidad personal de la que no puede abdicar.

Esta es la base misma de la objeción de conciencia y del rechazo cristiano a «toda obediencia debida» que exime de responsabilidades a la hora de actuar. Y es que la ley no sirve como norma última, ya que, incluso aunque fuera buena y acertada, no abarca todos los casos; ni puede mantenerse de forma abstracta, fuera de todo contexto y sin atender a sus consecuencias; ni evita la conflictividad de

[77] Y. Congar, *La parole et le souffle*, París 1983, 95.

[78] El relato se encuentra en F. Dostoievski, *Los hermanos Karamasov*, Madrid 1943.

las leyes entre sí, en las que hay que optar por el mal menor. Las personas se convierten entonces en medios para un fin, y la obediencia fácilmente degenera en un instrumento lesionador de los derechos personales y de la misma dignidad humana. El cristianismo no puede atentar contra la creación, sino desarrollarla. No viene a limitar los derechos básicos del ser humano, sino a confirmarlos y darles una nueva base desde la semejanza de Dios, la cual exige el ejercicio de la libertad y de la inteligencia, base antropológica de todo discernimiento. De ahí la validez de la interpretación paulina de la ley. Pablo sigue siendo un teólogo molesto en la Iglesia, casi dos mil años después, y su apelación a la libertad y el discernimiento es tan actual como en su tiempo.

3

La concepción primitiva de la Iglesia

La espera de la segunda venida de Cristo es determinante para la iglesia primitiva. El ¡ven, señor Jesús! de las iglesias pascuales sustituyó al «venga a nosotros tu reino» de la inicial comunidad de discípulos. La destrucción de Jerusalén y del templo, que se consideró como un castigo divino por el rechazo de Jesús, avivó las expectativas comunitarias. Inicialmente, seguían manteniendo una concepción retributiva y providencialista de la historia, como los profetas del Antiguo Testamento, viendo los acontecimientos históricos como dependientes de los pecados del pueblo. En este contexto hay que situar al mismo Pablo, que partía de la concepción judía, de la que había sido un fanático seguidor y que tuvo un papel muy especial dentro de las iglesias pascuales, ya que no había conocido a Jesús ni pertenecía a la comunidad de discípulos. Sin embargo, desarrolló una comprensión personal de las Escrituras judías a la luz de la revelación del crucificado como «puesto por Dios a su derecha», constituido como Hijo de Dios y Señor a partir de la resurrección de los muertos (Rom 1,4). En este contexto, Pablo transformó la idea del reinado de Dios y la vinculó a la Iglesia dándole un sentido ético y espiritual (llevad una vida «digna de Dios que os llama a su reino y a su gloria»: 1 Tes 2,12). Su eclesiología deriva estrictamente de la cristología (1 Tes 1,10; 2 Tes 1,5) y exige un estilo de vida que haga posible heredar el reinado de Dios (Gál 5,21; 1 Cor 6,9; 15,50).

La proclamación del reinado de Dios perdió su significación escatológica en favor de la cristología, convirtiéndose en una amonestación a no dejarse llevar por conductas indignas. El «poder» del reino pasó a manifestarse en el testimonio de un estilo de vida coherente (1 Cor 4,20; Rom 14,17). La resurrección de Cristo era el comienzo de una etapa, todavía no consumada, en la que Cristo devolvería el reino a Dios Padre después de haber triunfado sobre los principados, dominios y potestades, y sobre el enemigo final que es la muerte (1 Cor 15,20-26). El trasfondo de este planteamiento es la idea mítica, muy desarrollada en el siglo I, especialmente en la cultura grecorromana, de que hay poderes celestiales que tienen sometido al hombre y de que la resurrección de Cristo es el principio de nuestra liberación. Pablo interpreta el triunfo de Cristo sobre la muerte desde el marco de su propia cultura. En su época se veía al hombre sujeto a potencias demoníacas o divinas (el fato, el destino, las estrellas, los planetas, etc.) que determinaban el comportamiento humano. De ahí una exaltación del resucitado como liberador de las potencias del mal, cuyo último instrumento es la muerte, y que posibilita un nuevo estilo de vida. Esta idea se mantuvo en la tradición patrística y dogmática posterior bajo la idea de que

Cristo nos ha rescatado del poder del demonio pagando el precio de su muerte, por lo que su fracaso histórico se convirtió en un símbolo de triunfo, expresado con las categorías míticas de su tiempo.

La cristologización del reino tiene el reverso de una fuerte impregnación ética que determina un estilo de vida distinto. Esta forma nueva de existencia es la traducción paulina de la exhortación jesuana a un comportamiento acorde con la llegada del reinado de Dios. El paso de la dimensión mesiánica y escatológica del reinado de Dios a su traducción como un estilo de vida marcado por las virtudes, la praxis ética y el comportamiento ejemplar en la sociedad tuvo, sin embargo, un costo para los cristianos. Abrió la puerta a la identificación del cristiano con el buen ciudadano, así como a una moralización e indoctrinación del cristianismo, sobre todo cuando se perdió la tensión por el reino en favor de la inculturación en la sociedad grecorromana. Pablo contrarrestó en parte esta tendencia por su cristocentrismo del Espíritu, que luego se fue poco a poco perdiendo en otros escritos, y porque mantenía la esperanza de una venida pronta del Señor.

1. La primera eclesiología cristiana

Esta estrecha vinculación entre reinado de Dios y presencia del resucitado en la Iglesia se manifiesta en la acción del Espíritu. Cristología y pneumatología, es decir, la acción de Dios en el Resucitado y su donación como Espíritu es la base de la teología paulina y en general de la iglesia primitiva, que se aplica los viejos títulos judíos («raza elegida, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido por Dios»: 1 Pe 2,9-10, con el trasfondo de Ex 19,5-6). Hay una dialéctica entre la elección y el repudio de Israel, por parte de Dios, que sirve de advertencia a la misma Iglesia, y la fidelidad divina. Ya que ese rechazo es provisional y no definitivo, a pesar de la obstinación judía (Rom 9,4-8.25-29; 10,1; 11,1.23-32). El pecado de Israel no anula la gracia de Dios, cuyas promesas se mantienen. La pertenencia al pueblo no basta como garantía de salvación, pero Dios no deja abandonado a su suerte al pueblo hebreo (Rom 11,11-32). Sin embargo, hay alusiones esporádicas en sus cartas, en las que subraya la pérdida de significado salvífico del viejo pueblo de Dios (1 Tes 2,15-16; Flp 3,2-7; Gál 4,21-31; 6,15-16). De esta forma, la historia de Israel se convirtió en una clave de comprensión para la misma identidad cristiana.

a) La Iglesia, pueblo de Dios y asamblea

Su concepto de «pueblo de Dios» es la expresión eclesiológica de la contraposición entre la gracia y la ley. Pablo interpreta los textos del Antiguo Testamento (Gn 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14) en el sentido de que Dios ha bendecido en Abrahán a todos los pueblos de la tierra, para así defender su tesis de una justificación que viene por la fe y no por la procedencia étnica (Gál 3,6-9.15-20.28; 5,6; 6,15; 1 Cor 7,19), reformulando también el pacto de alianza (2 Cor 6,16) en la línea de la tradición profética y del Deuteroisaías[1]. Lo paradójico es que conecta el tema de la participación de los pueblos en la salvación, no con el triunfo de Israel, sino con su endurecimiento (Rom 11,25-27). Pablo parte del trasfondo liberal de los judíos de la diáspora, pero va mucho más allá, en cuanto que relativiza la misma Torá. La fe monoteísta judía, que tiene en sí misma una dinámica universalista, se libera de las ataduras a una tradición particular a partir de la revelación que confirma al crucificado.

Es decir, había que partir de la identidad de Israel, como comienzo del plan de salvación, pero no quedarse en él. El universalismo exigía romper, tanto el monopolio judío de la salvación a través de la ley, como la pretensión de que la salvación universal pasaba necesariamente por la mediación israelita. Cristo resucitado no es ya el judío Jesús sin más, sino el salvador universal que ha superado las ataduras a la historia particular judía. A partir de ahí surge una «Iglesia» que no es ya judía, aunque éste sea su origen histórico, sino potencialmente universal, ya que el evangelio tiene que anunciarse en todos los

[1] H. Kung, *La Iglesia*, Barcelona 1968, 131-81; M. Keller, *Volk Gottes als Kirchenbegriff*, Einsiedeln 1970; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 93-100; J. Auer, *La Iglesia*, Barcelona 1986, 84-100; J. Van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995, 128-49.

pueblos y está abierto a la pluralidad de culturas. Pablo se convierte en el apóstol de los gentiles en cuanto que anuncia el fin de los privilegios de Israel. A su vez, la universalidad del mensaje cristiano origina una pluralidad de iglesias, todas ellas válidas por igual dentro del pueblo de Dios. Pablo es el que da el paso de una religión «nacional», la judía, a otra con pretensiones de universalidad que no se identifica con ninguna cultura particular.

Es también Pablo el que plantea interrogantes a un cristianismo que ha renegado de su raíz judía, transformando su función testimonial y misionera ante el viejo pueblo de Dios en un antisemitismo militante, basado en una interpretación antijudía de los textos del Nuevo Testamento. Pablo se esfuerza por resaltar la continuidad entre Israel y la Iglesia, lo cual implicaba deslegitimar la primera en favor de la segunda (2 Cor 6,16), pero no rechazarla. El cristianismo continúa la historia del «pueblo de Dios», que no sólo es herencia pasada, sino una promesa escatológica que se consuma en Cristo (Rom 4,16; 8,14-17.28-30; 9,6-29; 11,28-32). La Iglesia permanece vinculada a Israel y asume sus Escrituras como parte de una historia común. La eclesiogénesis depende del mismo Israel y recuerda siempre que todo depende en última instancia de Dios. Por eso no se pueden absolutizar ni la Iglesia ni Israel. El nacionalismo religioso, el etnocentrismo exclusivista y la sacralización de las propias leyes y estructuras han sido los pecados característicos de ambas a lo largo de su historia.

Las mezcla de religión y nacionalismo siempre es peligrosa y, a veces, enormemente destructiva. Los pueblos cristianos también han buscado una legitimación religiosa de sus pretensiones nacionalistas y algunos incluso han renovado la teología hebrea de la elección, pretendiendo ser la nueva nación elegida por Dios, bajo epítetos como el de reserva espiritual de occidente, nación cristianísima, nueva ciudad santa, el destino manifiesto, o la identidad espiritual de la nación. Todas estas mezclas de nacionalismo y religión son contrarias al cristianismo, que precisamente irrumpe como una religión no vinculada a nación alguna. La vieja idea de pueblo de Dios se ha utilizado frecuentemente con pretensiones políticas para que la Iglesia se convierta en detentadora del «espíritu nacional» y en garante de las tradiciones nacionales. Casi siempre, estos intentos han acabado supeditando la religión a la política, erosionando el universalismo cristiano e instaurando diversas formas de participación de la jerarquía en el poder político. Cuando se analiza la historia del cristianismo y de los nacionalismos es frecuente encontrar a los clérigos como los agentes más activos de esta síntesis de religión y nación. Los intereses nacionales, legítimos pero independientes del cristianismo, acaban imponiéndose a la fraternidad universal cristiana, y la opción nacional sustituye entonces a la de Jesús por los más pobres y débiles. La solidaridad cristiana tropieza con la idea de un pueblo de Dios particular, que Pablo pretende superar.

Por otra parte, la Iglesia tiene que realizarse como pueblo de Dios en medio de los pueblos, lo cual implica la apertura a lo religioso y cultural de cada uno de ellos. Es el pueblo «elegido» para servir y misionar desde la solidaridad con todos los hombres (GS 1). El ecumenismo es la otra cara de la pretensión universalista de la Iglesia. Las semillas del Verbo y las manifestaciones del Espíritu están en toda la humanidad, aunque el camino de Jesús sirva para discernir en el ámbito humano («todo lo humano es nuestro», afirmaban los cristianos en la era patrística) y para dialogar en el campo de las religiones[2]. En cuanto pueblo de Dios, tiene que abarcar potencialmente a toda la humanidad, abrirse a la misión y presentarse como el «tercer pueblo», para el que no hay judío ni gentil, varón ni mujer, puro ni impuro. La promesa al Israel final de que abarcaría a todos los pueblos tiene que actualizarse también en la misma Iglesia. El título sirve por tanto de criterio de discernimiento para la actuación de la Iglesia en la historia y se convierte hoy en una requisitoria para la comunidad cristiana.

Se abrió así un nuevo horizonte al cristianismo, que trajo consigo la inculturación (primero en el imperio romano y en Asia menor, y luego en el mundo de los pueblos bárbaros germanos) y el diálogo inter-

---

[2] He analizado esta problemática en mi estudio *El monoteísmo ante el reto de las religiones. El difícil futuro del cristianismo*, Santander 1997.

religioso (que es el que lleva a asumir tradiciones y símbolos paganos, incorporándolos al cristianismo). Esta dinámica se mantuvo durante el primer milenio y se perdió en el segundo cuando el cristianismo adoptó una concepción cerrada que particularizó su propia concepción de Dios, vinculándola estrechamente a sus tradiciones eclesiales y religiosas. Esto es lo que llevó a la imposición en América de un cristianismo europeo (que no admitía ni el diálogo religioso, ni la americanización del cristianismo), en el contexto de la Contrarreforma. Lo mismo ocurrió con los ritos malabares, que cerró al cristianismo las puertas de Asia. Pablo sigue siendo el apóstol de los gentiles para el cristianismo de finales del siglo XX y nos exige romper con el particularismo europeo, que ha llevado a confundir el modelo occidental de iglesias con el cristianismo sin más.

- *El pueblo como iglesia*

Sin embargo, el título que más usa Pablo no es el hebreo de «pueblo» («λαός»), sino el que utiliza la traducción griega de los Setenta, es decir, la traducción de la Biblia hebrea al griego que utilizaban los judíos del imperio romano. El concepto de pueblo de Dios se tradujo con el término «Iglesia» («ἐκκλησία»), que tiene un sentido asambleario cultual, jurídico e incluso militar. Tras la destrucción del templo, Israel empleó un concepto análogo, el de «sinagoga», que también se usa en la traducción griega para designar al pueblo reunido en asamblea, para designar globalmente a Israel. «Iglesia» es el concepto que más desarrolla el aspecto comunitario de Israel (Ex 19,4-8; Dt 4,10.34; 9,10; 32,8-9; Sal 135; Hch 7,38) y es el texto preferido de Pablo que lo utiliza 44 veces. La concepción israelita de pueblo contrasta con la de la sociedad grecorromana, en la que la asamblea («ἐκκλησία») sólo estaba constituida por los ciudadanos varones, con exclusión de las mujeres y los niños. Tanto en la comunidad cristiana como en la judía, el pueblo designa a todos los miembros de la comunidad, sin diferencias de género sexual. Si la iglesia es asamblea y comunidad, no puede identificarse con la jerarquía, ni tampoco es posible hacer de la comunidad el objeto de la atención pastoral del clero, sino que la comunidad es el referente último de lo que es la Iglesia. Todas las estructuras e instituciones tienen que funcionar respetando este carácter comunitario; si no, pierden legitimidad teológica.

LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS

«La categoría *Pueblo de Dios* permite afirmar *a la vez* la igualdad de todos los fieles en la dignidad de la existencia cristiana y la desigualdad orgánica o funcional de los miembros (...). A este respecto, la noción de *cuerpo* prestaría los mismos servicios que la de *pueblo*. Tenemos siempre un conjunto de miembros que viven y actúan, que participan en la vida del cuerpo, y una estructura de funciones, con una cabeza, para asegurar la unidad del todo».

Y. Congar, «La Iglesia como pueblo de Dios»: *Selecciones de teología* 121 (1992) 49.

Probablemente, el título de «iglesia» corresponde al uso generalizado de la comunidad de Jerusalén (Hch 5,11; 8,1.3; 9,31; 11,22; 12,1.5; 15,4.22; 18,22) que, por extensión, se aplicó a las otras iglesias (Hch 14,23.27; 15,41; 16,5; 20,17.28), comenzando por la de Antioquía (Hch 11,26; 13,1; 15,3). Es un título apropiado para expresar la plenitud de la comunidad cristiana como prolongadora y heredera del pueblo judío, aunque ahora perdió todo significado étnico y nacionalista, para convertirse en un símbolo universal (1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,6; 1 Tes 2,14). En los siglos posteriores se habla de la iglesia como del «tercer pueblo», que supera la vieja división entre judíos y gentiles (Gál 3,26-29; Rom 3,30; 15,7-12), para integrar simbólicamente a toda la humanidad, sin distinción de pueblos, razas, lenguas y culturas. Es un título que luego será sustituido teológicamente por la idea de «iglesia católica», que designa la universalidad y plenitud del cristianismo.

Las cartas paulinas usaron el término como un sustantivo sin más («la Iglesia») o añadiéndole el genitivo de pertenencia, «Iglesia del Señor» (Gál 1,22; Rom 16,16; 1 Tes 2,14) o «Iglesia de Dios y de Cristo» (1 Tes 1,1), con lo que se expresa terminológicamente la doble raíz judía y cristológica de la eclesiología de Pablo. Mateo es el único evangelista que

utiliza esa denominación, poniéndola en boca de Jesús, aunque ese uso corresponde a las iglesias pascuales (Mt 16,18; 18,17). Cada iglesia representa y encarna a toda la Iglesia de Cristo. No se puede hablar de ni de la prioridad de la iglesia universal respecto a cada iglesia local o particular, ni a la inversa, sino que se pertenece a la «Iglesia de Cristo» en una iglesia local, con una pertenencia que es, al mismo tiempo, concreta y universal. La Iglesia es un «universal concreto», es decir, sólo existe en cada iglesia local y sin ellas no subsiste.

«La Iglesia» no es una mera abstracción, sino que se realiza en cada comunidad concreta, que es toda ella la Iglesia de Cristo, y cada cristiano es miembro de una comunidad local y, al mismo tiempo, de la única Iglesia de Cristo que es universal. No es que una iglesia particular (diocesana o nacional) sea una parte de la iglesia universal (un fragmento de un todo), sino que la iglesia universal se vive desde la propia comunidad de pertenencia y la pluralidad de iglesias en comunión es la concreción histórica del universalismo cristiano. No hay una prioridad temporal ni teológica de la iglesia universal sobre la local o viceversa, sino una multi-pertenencia de cada miembro a la única Iglesia de Cristo que existe en cada una local. Del mismo modo podríamos decir que cada persona es miembro de la humanidad desde un pueblo concreto, es ciudadano del mundo desde una comunidad de pertenencia.

El peso de la comunidad es tal que Pablo dirige sus cartas a las diversas iglesias, y no a sus ministros ni a cualquiera de sus miembros (excepto en la carta a Filemón, que trata del asunto particular de la huida de un esclavo). La comunidad reunida en asamblea es la que recibe las cartas y aunque Pablo siempre resalta su autoridad apostólica, es ella la que conserva la iniciativa y el protagonismo a la hora de tomar decisiones (1 Cor 5,3-5). Por eso la comunidad interpela y pregunta a Pablo, y éste no rehúsa responder y dar razones a sus preguntas (1 Cor 7,1; 8,1; 16,1). El punto de partida de la eclesiología no es el ministerio apostólico, ni el papal o episcopal, sino la comunidad misma. Hay siempre un esfuerzo de adaptación a las mentalidades y costumbres de cada comunidad, para desde ahí evangelizar e interperlarla (1 Cor 9,22; 6,1-6; 11,14-15). La Iglesia no es una democracia electiva, en cuanto que los apóstoles no son elegidos por la comunidad, sino que reciben su autoridad del mismo Cristo. Pero no ocurre de la misma manera con los ministros, que sí son elegidos por la comunidad y no designados desde arriba. Siempre hay que contar con la asamblea eclesial, dialogar e integrarla en la toma de decisiones. Las comunidades paulinas están distantes del verticalismo que existe en la Iglesia y no ofrecen base para su legitimación teológica.

Otros términos emparentados con el de Iglesia, como «los santos» (Rom 8,27; 12,13; 15,26; 1 Cor 6,2; 14,34; 2 Cor 9,12; 1 Tes 3,13), que es un calificativo usual de Pablo para los destinatarios de sus cartas (sólo falta en la carta a los Gálatas) y «los elegidos» (Rom 1,6-7; 8,28.33; 16,13; 1 Cor 1,2.24; también Col 3,12; 1 Pe 1,1; 2,9; Sant 1,1; Jds 1; Ap 1,4-6; 17,14), tienen probablemente un origen judeo-cristiano. Son términos sinónimos, con los que Pablo reivindica la plena dignidad eclesial de las comunidades paganas, que son, en todo, iguales a la iglesia madre de Jerusalén. El término «santos» está más vinculado al Espíritu y «elegidos» a Cristo resucitado, utilizándose siempre en el contexto de una comunidad (el resto santo o elegido) que tiene la conciencia de estar viviendo el tiempo final mesiánico. Son nombres usuales como el de «cristiano» (el otro «Cristo», es decir, el otro «ungido», el consagrado), menos frecuente en el Nuevo Testamento (Hch 11,26; 26,28; 1 Pe 4,16). Los distintos nombres se inscriben en la teología de la alianza, renovada por el mesías Jesús[3]. Todos estos títulos, unos cristológicos y otros espirituales, recuerdan que la consagración a Dios por antonomasia es la del bautismo, y desde ahí hay que comprender toda la eclesiología.

b) El cuerpo de Cristo como modelo de comunión

Pero, sobre todo, es el título de «cuerpo de Cristo» (Rom 12,5; 1 Cor 12,27) el que mejor expresa, a

---

[3] K Berger, «Volksversammlung und Gemeinde Gottes Zu den Anfange der Christlicher Verwendung von "ekklesia"» *ZThK* 73 (1976) 189-95, «Kirche, II» *TRE* 18 (1989) 210-11, J Y Campbell, «The origin and Meaning of the Christian Use of the Word ekklesia» *JThS* 49 (1948) 130-42

partir de la fuerte cristología del Espíritu, la concepción eclesiológica paulina (Rom 1,4; 8,11). Es el Espíritu el que realiza en nosotros lo que inició en el judío Jesús, siendo la eclesiología el complemento de la antropología y la experiencia del Espíritu la otra cara de la cristología del resucitado (Rom 8,9-11: «el que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece»; 1 Cor 6,17; 12,3-6: «nadie puede decir Jesús es Señor sino con el Espíritu Santo»). El crucificado es el que da su personalidad al Espíritu, por eso no basta el carisma aislado, contra el entusiasmo de algunos carismáticos. La común experiencia del Espíritu implica la integración en un cuerpo cristológico y de mutuo servicio, que es la Iglesia.

Tanto la antropología como la eclesiología paulina están marcadas por el cuerpo. Dios habita en el cuerpo personal (1 Cor 6,13-19; 2 Cor 5,16) y comunitario (1 Cor 3,16; 6,15-16; 12,12). El que tiene el Espíritu puede esperar un cuerpo espiritual más allá de la muerte (1 Cor 6,13-14; 15,35-40.51-54; 2 Cor 4,16-17; 5,1-6), porque la conducta sitúa al hombre en la esfera de la carne o del espíritu. El Espíritu es el vínculo común entre los miembros del cuerpo eclesial y el que obliga a una conducta coherente (1 Cor 6,15-19). La relación entre el cuerpo y el Espíritu es determinante para resolver los problemas morales y eclesiales. Contra más se acentúa el valor eclesiológico de la cristología, más se desindividualiza el carisma en favor de la comunidad[4]. Esta dinámica es la que permite replantear la teología del pueblo de Dios: «Hemos sido bautizados en un cuerpo (...) y hemos bebido del mismo Espíritu», tanto los judíos como los gentiles (1 Cor 12,13). El que pertenece a Cristo en su cuerpo eclesial también desciende de Abrahán (Gál 3,28), aunque no en la línea étnica, sino espiritual. Confluyen la eclesiología del pueblo de Dios y la del cuerpo de Cristo, la valoración salvífica (soteriológica) de la muerte de Cristo y la conciencia de que el Espíritu de Dios se derrama sobre todos, como signo de la llegada del final de los tiempos.

El concepto de cuerpo tiene connotaciones políticas y filosóficas en la cultura grecorromana, sobre todo en la estoa y en las tradiciones gnósticas, tanto en el sentido de solidaridad de los distintos miembros del cuerpo social, como en el de la unidad de todas las partes de la sociedad, que son dos acentos específicos paulinos. De la misma forma que todas las partes del cuerpo humano son necesarias y cada una contribuye a la totalidad, así también pasa en la sociedad (filosofía estoica) y también en la Iglesia, en la que cada cristiano, desde su carisma y lugar, aporta su contribución al bien del cuerpo eclesial (Rom 12,4-8; 1 Cor 12,12-30). Pablo unió la cristología del nuevo Adán (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,21-28.45-49), que veía a Cristo como el «padre» de una nueva humanidad, y la concepción corporativa de Israel, que remite a los «Padres» del pueblo (que, según la mentalidad patriarcal de la época, son los que representan a todos los miembros). Uniendo ambas concepciones, resulta fácil llegar a la eclesiología del cuerpo de Cristo. Con Cristo surge una «nueva criatura» (el cristiano) y una «nueva humanidad» (la Iglesia), que ha recibido la buena noticia de la resurrección de Jesús y de la inhabitación de Dios (Espíritu Santo) en medio de los hombres. De ahí que haya un nuevo pueblo, el de Cristo, que reemplaza y al mismo tiempo culmina a Israel. La Iglesia es el cuerpo comunitario de Cristo, formado por muchos miembros y comunidades.

A su vez, el Espíritu es el «vicario del resucitado», es decir, el que lo hace presente y lo actualiza. No hay mediación posible entre la comunidad eclesial y Cristo resucitado, al margen del Espíritu. Por eso donde no está el Espíritu no puede hacerse presente el resucitado, ni existir la Iglesia. La carismaticidad de la iglesia y la pneumaticidad o espiritualidad de la cristología son los elementos básicos de la teología paulina, y en general de la visión de Dios en las primeras iglesias. La referencia al Espíritu es constitutiva para la eclesiología y no un elemento

---

[4] K Berger, «Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben, III» *TRE* 12 (1984) 184-96, E Schweizer, «σῶμα» *ThWNT* 7 (1964) 1064-79, E Kasemann, *Leib und Leib Christi*, Tubinga 1933, *Paulinische Perspektiven*, Tubinga [2]1972, 178-210, E Best, *One Body in Christ*, Londres 1955, J Hainz, *Ekklesia*, Ratisbona 1972, 261-67, U Wilckens, «Christus der letzte Adam und Menschensohn», en *Jesus und der Menschensohn*, Friburgo 1975, 387-403, A Oepke, «Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?» *ThLZ* 79 (1954) 363-68, H Muhlen, *Una mystica Persona*, Munich 1968, 74-172, J Dunn, *Jesus and the Spirit*, Filadelfia 1975, 259-342, H Kung, *La Iglesia*, Barcelona 1968, 196-230, 246-314, G Hassenhutl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Tubinga 1969, 93-128

coyuntural del que se puede prescindir. El Espíritu es el aliento divino, la inspiración que permite vincular la vida y obra de Jesús con un proyecto del que surge la misma Iglesia. Por eso la Iglesia acontece, es un suceso basado en una experiencia, más que una institución. Se puede hablar de «eclesiogénesis» a partir de Israel, siendo Jesús, Cristo resucitado y el Espíritu de Dios los que establecen tanto la continuidad como la discontinuidad entre el movimiento cristiano y la «religión madre», es decir, el judaísmo.

Desde el cuerpo de Cristo surge una eclesiología de comunión, tanto a nivel interno (asamblea en la que todos son miembros activos) como externo, la Iglesia de Cristo es una comunión de comunidades eclesiales, sin que ninguna iglesia particular pueda cerrarse en sí misma ni pretender imponer su particularidad como la forma universal de la Iglesia de Cristo. Esta fue la tentación de la iglesia madre de Jerusalén, a la que se opuso la eclesiología paulina que rechazaba la judaización de las iglesias gentiles. La doble dinámica cristológica de filiación y eclesiológica de fraternidad determinan la constitución trinitaria de la Iglesia, como comunidad una y múltiple, igual y diversa, asamblearia e institucional. Es el Espíritu el que transforma a la comunidad, de la misma forma que ocurre con el pan y el vino eucarísticos. La realidad humana y natural de la Iglesia, como el pan y vino de la eucaristía, cobra un nuevo significado al incorporar a todos los miembros a Cristo resucitado. La existencia de Cristo resucitado se actualiza comunitaria y eucarísticamente, sin que las realidades humanas y naturales sean negadas, sino que cobran una nueva significación (Gál 3,14.27-28; 1 Cor 12,12-13). El grupo de personas se constituye en comunidad cristiana a partir de un proceso de espiritualización y de cristologización, generador de discípulos.

Esta teología expresa el significado teológico de la Iglesia, forma parte de su «misterio» y ofrece un horizonte para evaluar sus diversas realizaciones históricas. No se puede confundir a la Iglesia como realidad teológica con sus distintas concreciones sociológicas adoptadas a lo largo de los siglos. Una realidad es la de la Iglesia y otra la de los distintos modelos organizativos, estructurales y culturales que ha asumido a lo largo de los siglos. Tanto desde el punto de vista diacrónico, histórico, como sincrónico, sistemático, la Iglesia de Cristo no se identifica con ninguna forma particular de organización y estructuración, ni del pasado (tampoco con el modelo tridentino, que es sólo uno de los que se han dado), ni de alguna iglesia particular existente. La Iglesia de Cristo «subsiste» en sus plurales realizaciones históricas, pero no se identifica con ninguna de ellas. De la misma forma que ninguna iglesia cristiana concreta realiza plenamente lo que es la Iglesia.

La eclesiología paulina es incompatible con la uniformización e imposición del modelo de la iglesia romana a escala universal, que se dio a partir del siglo XI y se impuso en el segundo milenio. La pérdida de influjo de la eclesiología paulina fue el requisito necesario para pasar de una eclesiología de comunión a otra, la que arranca de la reforma gregoriana, en la que una iglesia particular dejó de verse como el centro de la comunión de las iglesias, para pretender ser el modelo a copiar de las otras iglesias. El Concilio Vaticano II ha roto con esa concepción y ha potenciado de nuevo el modelo de comunión inherente al título de «cuerpo de Cristo», pero tropieza con la resistencia a una reforma de las es-

LA IGLESIA CUERPO DE CRISTO

«En el Antiguo Testamento la concepción del "gran yo" supone una oscilación dialéctica constante entre el individuo y el grupo. Con el Nuevo Testamento, esta dialéctica encuentra de alguna forma su lugar en el hecho de que el pneuma de Cristo es idénticamente el mismo en el Cristo y en los cristianos (...). A la luz del dogma de la Trinidad, el conjunto de los datos bíblicos puede ser recapitulado en la fórmula "una persona" (un Espíritu) en múltiples personas (en el Cristo y en los cristianos). Esta fórmula comprende la concepción del "gran yo", en la medida en que el Espíritu es concebido como Espíritu de Cristo; expresa al mismo tiempo la razón más profunda de la unidad entre el Cristo y los cristianos».

H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, 218-19.

tructuras vigentes, que provienen de una eclesiología particularista (romana), verticalista (derivada del primado entendido como monarquía pontificia), y jerárquica (centrada en la jerarquía).

La comunidad es un cuerpo cohesionado y articulado, que mantiene la unidad en las diferencias, contra el individualismo que busca la relación privada con Dios. Inicialmente, se veía a cada cristiano como representante de toda la comunidad, por eso había una estrecha conexión entre los sacramentos, la Iglesia y la conducta práctica de cada miembro. Pertenecer a una comunidad era equivalente a ser cristiano, por lo cual no se concebía lo que hoy llamamos «cristianos no practicantes», mucho menos los «paganos bautizados» que son típicos de una sociedad posconfesional, en la que la religión es una parte más de la identidad cultural. No había cristianos sin comunidad, tampoco ministros o carismáticos «por libre»; el contexto eclesial venía dado por la pertenencia comunitaria. El proceso de privatización posterior acabó con esta eclesiología, que pasó a ser una metáfora sin contenido real.

Desde la idea del cuerpo de Cristo constituido por muchos miembros, es posible también el «reconocimiento del otro», la igual dignidad de todos los cristianos, más allá de las diferencias carismáticas y ministeriales. Todos somos iguales en dignidad, la cristiana, dada por el bautismo, pero no todos tenemos la misma función en la Iglesia, sino que cada uno tiene su ministerio y su carisma específico. Lo monstruoso sería que un sólo ministerio quisiera absorber todos los otros, o que los carismas de algunos llevaran, en la teoría o en la práctica, a anular los de los otros. El *reconocimiento mutuo* pasa por la aceptación de las diferencias, y desde ellas, no a su costa, buscar la unidad en la comunión, que no equivale a la homogeneidad. Donde hay uniformidad no es necesaria la comunión, que presupone la diversidad, sino que se anula la misma idea de cuerpo de Cristo.

A partir de la presencia del resucitado y su Espíritu, Pablo no sólo desarrolla una intensa mística personal (Gál 3,27; Rom 13,14), sino también una teología comunitaria en la que, en principio, había que superar todas las diferencias naturales o sociales al integrarse en un sólo cuerpo (Gál 3,27-19; 1 Cor 12,3-31). Pablo pone las bases de la «eclesiología eucarística» de la época patrística al vincular el cuerpo comunitario y el eucarístico, subrayando sus consecuencias prácticas, que impiden la discriminación de los pobres (1 Cor 10,16-17; 11,27-29). Esta fuerte vinculación entre eucaristía, eclesiología y servicio a los más débiles (1 Cor 12,22-24) es también típica de la teología lucana acerca de la última cena y las comidas en la Iglesia. No hay que olvidar nunca que el «cuidado de los pobres» está vinculado en toda la iglesia antigua a la praxis sacramental, que es donde se percibían las colectas, y que la capacidad de la Iglesia para tener un patrimonio se legitimaba precisamente desde la solidaridad comunitaria con los más débiles, que es lo que Pablo acentúa en su teología del cuerpo de Cristo. Porque *somos un cuerpo, hay que participar del pan y el vino* del Señor, que es el don de Dios, y aprender a compartir lo que se es y lo que se tiene. No es aceptable un ritual de la eucaristía que no refleje el sentido comunitario y participativo de toda la Iglesia (contra el clericalismo imperante en la celebración de los sacramentos), ni una celebración en la que se reflejen discriminaciones sociales o económicas como ocurría en Corinto. La celebración de la eucaristía tiene que ser un fermento de la transformación de la sociedad y no convertirse en su legitimación. Según y cómo celebramos los sacramentos, afirma indirectamente Pablo y explícitamente la tradición posterior, así también concebimos a la Iglesia y la presencia en la sociedad.

- *Una iglesia de carismáticos*

La igualdad está basada en la común dignidad de todos los cristianos, lo cual incluye la variedad de carismas y ministerios que inspira el Espíritu (1 Cor 12,4-11). «Carisma» es probablemente un neologismo paulino para indicar un don o gracia del Espíritu. En el Nuevo Testamento sólo se encuentra en sus cartas y en las de sus discípulos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 1 Pe 4,10). La teología de los carismas refleja la concepción paulina de la salvación y el significado de la misma Iglesia. Todo es don y es gracia, tanto para Israel (Rom 11,29) como para los cristianos (2 Cor 1,11-12). El evangelio paulino es el de la gracia,

contrapuesto a la justificación humana por las obras, y la «justicia» es el don por excelencia (Rom 5,15-17), junto con la vida eterna (Rom 6,23)[5]. Para Pablo es inconcebible una iglesia sin carismas, discernimiento y participación comunitaria. La recepción del espíritu es el sustituto de la circuncisión, como signo de consagración a Dios.

Por eso el bautismo cristiano se distingue del judío por la venida del Espíritu y el discernimiento lleva a la superación de la ley, escrita ahora en los corazones (Rom 2,27-29; 7,6; 2 Cor 3,6; Flp 3,3). Sólo unos pocos experimentan y son enviados por el Resucitado (los apóstoles), pero todos los cristianos reciben el Espíritu. Los dones carismáticos son comunitarios y no lo específico de la jerarquía. Tanto la teología paulina como la lucana y la johanea subrayan que todos pueden y deben tener experiencias de Dios. Es decir, la mística no es algo extraordinario reservado a algunas figuras excepcionales, sino que forma parte de la experiencia común cristiana. Es lo que atinadamente observaba K. Rahner cuando afirmaba que el cristiano del futuro tiene que ser un místico, es decir, alguien con experiencia de Dios, o no se será cristiano. Los carismas no son algo excepcional, como tampoco lo es la vivencia de Dios; por el contrario, son el signo que legitima a la comunidad como un organismo vivo.

La unidad proviene de la comunión, es decir, de la cooperación desde la diversidad de carismas (1 Cor 12,8-11), y no de la uniformidad que ahoga las diferencias. En la medida en que aumentó el peligro de las herejías y el sincretismo, se evolucionó en la línea de robustecer la unidad (Ef 4,13-16). Comenzó también a disminuir la valoración positiva de las diferencias (Ef 4, 3-6), que es lo característico de la teología paulina. Sin embargo, la diversidad es el signo distintivo de los carismáticos. La pertenencia eclesial se subordina a la experiencia cristológica y espiritual, aunque no hay carisma que no se dé en una comunidad. No es la Iglesia lo primario y originario, sino lo segundo y subordinado, aunque sea necesario. Es la Iglesia la que tiene que subordinarse al Cristo, al evangelio, y a su Espíritu, no a la inversa.

Todo proviene de Dios, y carismas son tanto las capacidades naturales (1 Cor 1,4-7, 7,7) como sobrenaturales (Rom 1,11; 1 Cor 12,1; 14,12). El nuevo estilo existencial abarca lo antropológico y lo comunitario (1 Cor 12-14). Desde la perspectiva paulina, y en general desde la cristiana, no hay contraposición entre el Dios creador y los dones naturales, por un lado, y el redentor con los espirituales, por el otro. Todo es gracia, desde una existencia consagrada a Dios y a los demás, siguiendo las huellas de Jesús. Esto es lo que explica la tendencia de finales del siglo I a convertir los carismas en virtudes éticas, perdiendo la referencia teocéntrica y espiritual en favor de lo antropológico y moral. No cabe duda de que este desplazamiento implicó un empobrecimiento eclesiológico. Su punto fuerte está en no establecer un dualismo radical entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo antropológico y lo teológico, como ocurrió luego en la historia cristiana. La gracia de Dios posibilita un nuevo estilo de vida y los carismas no son algo propio de una minoría de místicos y ascetas, tampoco de la jerarquía, sino la forma normal de existencia cristiana. A partir de aquí hay que comprender la validez de los movimientos carismáticos actuales que intentan recuperar una dimensión casi perdida de la Iglesia, así como la vigencia de la exhortación paulina a que el entusiasmo por la presencia del Espíritu no oscurezca la necesidad del compromiso.

---

[5] «Carisma» es raro en el judaismo y el helenismo Es un neologismo paulino, a partir de la raiz comun «Jaris» (gracia), que utiliza mas de cien veces, o del verbo «Jarizomai» (regalar, donar), cf H Conzelmann, «χαρις, χάρισμα» *ThWNT* 9 (1973) 381-90, 393-97, J H Schutz, «Charisma, IV» *TRE* 7 (1981) 688-93, F Hahn, «Charisma und Amt» *Zthk* 76 (1979) 409-99, H Schurmann, *Ursprung und Gestalt*, Dusseldorf 1970, 236-67, H V von Balthasar, *Sponsa Verbi Ensayos teologicos*, II, Madrid 1964, 369-84, G Hasenhuttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969, 101-61, U Brockhaus, *Charisma und Amt*, Wuppertal 1972, J D G Dunn, *Jesus and the Spirit*, Londres 1975, 199-342, E Kasemann, «Geist und Geistesgaben im Neuen Testament» *RGG* 2 (1958) 1272-79, «Amt und Gemeinde im Neuen Testament», en *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1978, 173-204, T Rendtorff (ed), *Charisma und Institution*, Gutersloh 1985, R Schnackenburg, «Charisma und Amt in der Urkirche und heute» *MthZ* 37 (1986) 233-48, K Wennemer, «Die charismatische Begabung der Kirche nach dem Hl Paulus» *Scholastik* 34 (1959) 503-25, J Herten, «Charisma-Signal einer Gemeindetheologie des Paulus», en J Hanz (ed), *Kirche im Werden*, Schoningh 1976, 57-89, J Hainz, *Ekklesia*, Ratisbona 1972, H Kung, «La estructura carismatica de la Iglesia» *Conc* 2 (1965) 44-65, *La Iglesia*, Barcelona 1968, 182-246

Cuando Dios se hace presente en un grupo, sus miembros se convierten en sujetos activos, creativos y con participación, cada uno según el carisma recibido, que está en función de su forma de vida (Rom 12,3-8). Para nosotros, los carismas constituyen un fenómeno extraordinario como consecuencia del proceso individualista y de pérdida del espíritu que se ha dado en el cristianismo. Lo carismático profético no sólo atañe a la vida de la Iglesia, sino también a su estructura, ya que el Espíritu es instituyente de la Iglesia y los carismas son su principio de estructuración [6]. Estamos acostumbrados a ver la Iglesia como una institución más que como una comunidad, y como una estructura ministerial más que como un grupo de carismáticos que han recibido diversos dones, porque tendemos a ver al Espíritu como mero medio al servicio de la salvación que nos trae el resucitado, en lugar de conceder espacio a la actividad propia del Espíritu que actúa donde y como quiere, frecuentemente a partir de personas que están en la base de la Iglesia y no en la cúspide jerárquica...

La rejudaización del cristianismo está en relación con el desplazamiento del discernimiento espiritual, personal y comunitario, que hace a todos miembros activos de la Iglesia, en favor de la mera autoridad. El mismo Concilio Vaticano II aplicó a los obispos el mandato del discernimiento que Pablo atribuía a toda la comunidad *(Lumen gentium,* 12; cf. 1 Tes 5,19-21), con lo cual se restringió la validez universal del planteamiento paulino y se estableció un dualismo: el de la autoridad que discierne y la comunidad que obedece. Esto no es posible en la teología paulina. Pablo nunca se escuda sin más en su cargo para implantar sus directrices, sino que razona y busca convencer [7]. No quiere dominar sobre la fe de sus miembros (2 Cor 1,24), sino que toda la comunidad discierna con él. La participación y el protagonismo de todos es la otra cara de la doctrina de los carismas, que, a su vez, está en conexión con su idea de la justificación por la gracia y no por las obras de la ley. De ahí la importancia del discernimiento de espíritus, que es tarea de la conciencia personal y que no se puede delegar en ningún otro ni, mucho menos, sustituir.

En la eclesiología se ha tendido a ver a la Iglesia como la «prolongación de la encarnación del Verbo» (Mohler), más que como la prolongación de la unción y consagración de Jesús por el Espíritu, que es lo que acentúa Pablo. La eclesiología se ha desenvuelto frecuentemente desde la perspectiva de una cristología sin espíritu, el cristomonismo, con el consiguiente empobrecimiento de la imagen de Dios, de Cristo, del Espíritu y de la misma Iglesia. Por eso una Iglesia que margina los carismas se opone al Espíritu, al que acaba sustituyendo por una autoridad sacralizada, que se convierte en la instancia última. La limitación de la acción del Espíritu redunda siempre en perjuicio de la comunidad, y más en concreto de los laicos, y la disciplina se paga con pérdida de creatividad personal. Para Pablo, como para todo el Nuevo Testamento, los carismas no se oponen a los ministerios ni a la jerarquía, sino que son el espacio en el que se desarrollan los segundos, que nunca pueden ejercerse fuera de un contexto comunitario y participativo. No hay miembros activos, los ministros, y otros pasivos, los laicos, sino una comunidad con participación de todos. La decadencia de la eclesiología paulina no sólo corresponde al final de una época, la de los orígenes de la iglesia, sino también a un empobrecimiento esencial del cristianismo cuyas consecuencias todavía estamos sufriendo. Ya veremos cómo ese declive carismático está vinculado a las primeras protestas anti-institucionales en la Iglesia.

Tanto en Pablo, como, sobre todo, en los escritos posteriores, se enaltece a la Iglesia como cuerpo de Cristo, que se hace presente en el Espíritu. Sin embargo, se opuso la teología de la cruz y la eclesiología de la misión al entusiasmo desbordante de algunos miembros de las comunidades. Lo importante no son los carismas extraordinarios, sino una praxis basada en el amor (1 Cor 13), desautorizando la importancia que daban los gnósticos al conocimiento, que no tiene valor alguno sin la caridad. Los carismas son distintos, pero provienen de un sólo Espíri-

---

[6] Y Congar, *La parole et le souffle*, Parıs 1983, 112-32, F Klostermann, *Gemeınde, Kırche der Zukunft*, Frıburgo 1974, 95-116, N A Nıssıotıs, «La pneumatologıe ecclésıologıque au servıce de l'unıte de l'Eglıse» *Istına* 12 (1967) 323-40

[7] Juan A Estrada, *La Iglesıa ¿ınstıtucıon o carısma?*, Salamanca 1984, 46-53

tu y de un único Dios (1 Cor 12,2-6; Rom 12,4-6), identificando la acción de Cristo resucitado con la del Espíritu (2 Cor 3,17; 1,11). Los mejores carismas son los que más contribuyen al amor y a la edificación de la Iglesia, afirma Pablo reiteradamente (1 Cor 12,25). Y es que para Pablo todo don es también una tarea. El carisma viene de Dios y lleva a constituir al que lo recibe en un don para los demás, en lugar de cerrarse en sí mismo.

En sus comunidades había una tendencia característica de todas las religiones: el afán por los prodigios y milagros (1 Cor 12,9-10.28-30), por los dones que generan entusiasmo, como hablar lenguas inspiradas o tener conocimientos extraordinarios (1 Cor 1,5; 2,6, 12,8.10.30). Hay una tendencia humana a lo maravilloso y entusiasta, a apariciones y éxtasis, a lo misterioso y novedoso, contra lo que tuvo que luchar Jesús y reacciona el mismo Pablo. Los mejores carismas (1 Cor 12,31) son los que mejor sirven a la construcción comunitaria (1 Cor 14,4.12. 40), los que mejor expresan el amor (1 Cor 13,1-8. 13; Rom 12,9-10), que es el signo distintivo de la presencia de Dios, y los que reflejan la opción por los más débiles (1 Cor 12,22.26; Rom 12,5), que es la característica por antonomasia de la concepción cristiana. Pablo lucha contra esa tendencia natural a lo maravilloso y lo prodigioso, que encuentra un amplio cauce en las religiones, y que está alimentado por el entusiasmo generado por la resurrección de Cristo. A esto contrapone Pablo su teología de la cruz.

2. Una iglesia de profetas

En las listas de carismáticos destaca una tríada: «Dios ha puesto en la Iglesia primeramente a los apóstoles, en segundo lugar a los profetas y en tercero a los maestros» (1 Cor 12,28-31). La lista continúa enumerando funciones y no a personas («luego milagros, virtudes, gracias de curación, de asistencia, de gobierno, etc.»: 1 Cor 12,28). No cabe duda de que esa tríada correspondía a los ministros más importantes de la comunidad, todos ellos con un origen carismático. Los apóstoles son especialmente importantes en el contexto de la misión y expansión del cristianismo y los trataremos detenidamente. Junto a ellos aparecen los profetas y maestros que fueron muy importantes en la iglesia primitiva. En el Nuevo Testamento se habla 59 veces de los «profetas», refiriéndose a los del Antiguo Testamento, que constituyen un grupo compacto, cuyos escritos fueron muy utilizados por los cristianos para demostrar el mesianismo de Jesús. Pero también se alude a profetas cristianos. En realidad, la profecía está relacionada con la expectativa del final de los tiempos, con la importancia que se daba a los misterios y al conocimiento de Dios (visiones, revelaciones, etc.) y con la experiencia del espíritu como signo de la llegada del tiempo final anunciado[8].

Ya en los Hechos de los Apóstoles se vincula la resurrección con el cumplimiento de la promesa de Joel (Jl 2,28-32; 3,1-5) de que el Espíritu se derramará sobre todos. Desde ahí se habla del resurgimiento del espíritu de profecía (Hch 2,17-18; 15,32; 19,6). El profeta cristiano no sólo profetiza acerca de los acontecimientos futuros (Hch 11,28-28; 21,10-11; Ap 22,6), sino que es el que comunica la voluntad del resucitado para su comunidad (Ap 19,10: el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía). La profecía abarca desde el conocimiento divino hasta la capacidad exhortativa y pastoral. Estos profetas eran carismáticos itinerantes que jugaban un gran papel en el área de Antioquía, a la que probablemente pertenece el evangelio de Mateo (Mt 7,15-23; 10,41; 23,34) y la *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles* (*Did.*, 11,3; 12,1-5; 13,2-4; 15,1-2). Muchos de estos profetas, como ocurrió también con los apóstoles, acabaron residiendo en algunas comunidades y ocuparon un puesto relevante como ministros de ellas (Hch 13,1-3; *Did.*, 12,3). Junto con los apóstoles y los maestros, versados en la Escritura, los profetas fueron los personajes clave en la expansión del cristianismo y en la dirección de las comunidades (Hch 11,27-28; 13,1-3; 15,32; 21,8.11;

[8] G Dautzenberg, «Propheten, Prophetıe» *TRE* 27 (1997) 503-11, G Frıedrıch, «προφήτης» *ThWNT* 6 (1959) 829-63, H Merkleın, «Der Theologe als Prophet» *NTS* 38 (1992) 402-29, H Greeven, «Propheten, Lehrer, Vorsteher beı Paulus» *ZNW* 44 (1952-1953) 1-43, D Aune, *Prophecy ın Early Chrıstıanıty and the Ancıent Medıterranean World*, Gran Rapıds 1983, U B Muller, *Prophetıe und Predıgt ım Neuen Testament*, Gutersloh 1975, M E Borıng, *Sayıngs of the Rısen Jesu*, Cambrıdge 1982

Did., 11,3-6). Los profetas fueron los que mantuvieron la tensión acerca de la próxima llegada del Señor hasta el final de la época neotestamentaria (2 Tes 2,2; 1 Tim 4,1-3;1 Jn 4,1-6).

Esta importancia de los profetas en el cristianismo primitivo no sólo se da en la eclesiología de las cartas paulinas y en la teología lucana, sino que tiene sus raíces en la valoración cristiana de Jesús, al que en repetidas ocasiones se le dio el título de profeta (Mc 6,15 par; 8,28 par; Mt 21,11.46; 27,68; Lc 7,16.39; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17). Los evangelios sinópticos asumen dichos e interpretaciones proféticas, que se aplican a la vida terrena de Jesús. No cabe duda de que esta visión, atestiguada en todos los evangelios, corresponde a su imagen pública. No sólo se le vinculaba con el profeta Juan el Bautista, sino que se le veía como el profeta escatológico esperado por algunas corrientes del judaísmo (Dt 18,15-18; cf. Mc 6,15; 8,28; Lc 24,19; Hch 3,22-26; 7,37; Jn 1,21.23.25-26; 6,14; 7,40). Incluso su final en la cruz se compara con el de los profetas anteriores (Lc 13,33-34; Mt 23,37; 1 Tes 2,15), resaltando así el paralelismo entre su vida y el destino de los profetas. Jesús es el maestro por antonomasia de todos los ministerios, pero de modo especial lo es para los profetas («el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía»: Ap 19,10; 1 Pe 1,10-11)[9].

Este es el planteamiento con el que conecta Pablo (1 Cor 12,3; 14,25) en un contexto de pluralidad de carismas, en la que la profecía resulta la más valorada: «aspirad a los dones espirituales, sobre todo al de profecía» (1 Cor 14,1-5.22-25; Rom 12,6). El mismo Pablo no sólo es el apóstol, que sirvió luego de modelo para los ministros institucionales, sino también el prototipo del profeta (1 Cor 13,2; 14,6.18). En Antioquía se escogieron y enviaron dos apóstoles (Pablo y Bernabé) de entre los «profetas y doctores» (Hch 13,1-3), lo cual muestra que en la iglesia primitiva no había una delimitación clara entre apóstol, profeta y doctor. Funciones que podían ser desempeñadas por las mismas personas según las circunstancias históricas y comunitarias. La existencia de los profetas en la comunidad era un signo legitimador de la Iglesia ante el mismo Israel (Rom 12,6; 1 Tes 5,20; 1 Cor 11,2-16), pero necesitaba integrarse en la comunidad, en lugar de verlo como un don personal y exclusivo (1 Cor 14,3.29-32.37-40). La Iglesia es profética, tanto como apostólica, está fundada sobre los apóstoles y los profetas, sin que pueda renunciar a ninguno de ellos.

El profetismo de la antigüedad se centraba en la interpretación de las señales divinas, en los éxtasis de personas inspiradas o poseídas por espíritus, que pronosticaban acerca del futuro, y en la mántica o arte de la adivinación. No había una frontera definida entre la magia y el profetismo, aunque el profeta estaba más cercano a los videntes y adivinos, que todavía perduran en nuestra cultura, que a las personalidades del Antiguo Testamento. El profetismo cristiano tomó distancia respecto de las vivencias que anulaban la personalidad del profeta y contra los entusiasmos que enardecían a los individuos, insistiendo en la funcionalidad comunitaria de la profecía[10]. Había una diferencia fundamental entre el profetismo judío, que anunciaba el futuro de la llegada del mesías, y el cristiano, que se centraba en una interpretación cristológica de las Escrituras y de los mismos profetas, acercándose así a la función de los maestros o doctores. El profeta podía iluminar una situación comunitaria desde una revelación o una interpretación de la Escritura; por eso era un líder nato de la iglesia.

Sin embargo, los profetas cristianos también tenían una perspectiva de futuro, la de la segunda venida triunfal del resucitado y tenían en común con los antiguos profetas la conciencia de ser persegui-

[9] D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids (Michigan) 1983, 153-88; M. E. Boring, *Sayings of the Risen Jesu*, Cambridge 1982, 137-82; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 195-234; J. M. Castillo, «Jesús profeta de Israel», en J. L. Sicre-J. M. Castillo- J. A. Estrada, *La Iglesia y los profetas*, Córdoba 1989,79-98.

[10] Según Eusebio, uno de los criterios del siglo II para discernir entre los verdaderos y falsos profetas es que los primeros no hablan con éxtasis (Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 17,1). Sobre las diferencias entre el profetismo pagano y el cristiano, cf. H. Bacht, «Wahres und Falsches Prophetentum»: *Bibl* 32 (1951) 237-62; «Die Prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit»: *Scholastik* 19 (1944) 1-18.

dos y de que muchos acabarían en el martirio (Mt 5,12; 23,30-37; Lc 6,23; 11,47-51; 13,33-34; 1 Tes 2,15; Ap 11,6-7; 16,6; 18,20.24). Toda la Iglesia se sentía heredera de los profetas de Israel y asumía las persecuciones como una bienaventuranza para todos los cristianos, especialmente para sus profetas[11]. Por eso Pablo amonesta a la comunidad a que guarde un orden desde el que puedan profetizar todos los miembros (1 Cor 14,31), destacando que no se trataba de un carisma exclusivo dado a una minoría selecta. La importancia de la profecía, de origen judío y palestinense, se mantuvo en el contexto helenista a pesar de las dificultades que ofrecía su inculturación en un contexto ávido de sensaciones y prodigios, que es lo que llevó al entusiasmo por la glosolalia, es decir, el don de lenguas. Si la glosolalia, hablar lenguas extranjeras, presupone la inspiración del espíritu, según la doctrina de la época, la profecía exigía junto a la inspiración (1 Cor 13,2.12; 14,2.30; 2 Cor 12,1-5) la interpretación y la evaluación comunitaria (1 Cor 12,10; 14,29). Como todos los dones, estaba subordinada al amor (1 Cor 13,2; 2 Cor 12,6). La cultura griega ponía el acento en el conocimiento, la judía en la libertad, la cristiana en el discernimiento y el seguimiento.

a) El declive progresivo de la eclesiología paulina

Las cartas déuteropaulinas, es decir, de discípulos de Pablo que escribieron refugiándose en su nombre y autoridad, incluso aprovechando fragmentos de cartas auténticas de Pablo, muestran la evolución de mentalidades y actitudes. La tensión escatológica, «ya pero todavía no», y la expectativa de futuro dejó paso a una revalorización del presente. Si estábamos «muertos por nuestros delitos» y sometidos al poder del mal, ahora Dios «nos resucitó y nos sentó en los cielos en Cristo Jesús» (Ef 2,4-5; Col 2,12-14; 3,1-4). Pablo vinculaba el actual estar muertos con Cristo, por el bautismo, al participar de su resurrección en el futuro (Rom 6,4-5). Es decir, exhortaba a imitar a Cristo crucificado con la esperanza en la resurrección final. Por el contrario, estas cartas pusieron el acento en la gracia que ya se comunicaba, en consonancia con la cristología triunfal que defendían. No es que nieguen la esperanza del final de los tiempos, sino que revalorizan la salvación del presente («por la gracia habéis sido salvados»: Ef 2,5). El futuro mostraría plenamente un cambio que ya se había producido («Cuando se manifieste Cristo, entonces también os manifestaréis gloriosos con él»: Col 3,4).

De esta forma las esperanzas de salvación sufrieron un proceso de transformación y de espiritualización. La dinámica histórica mesiánica, a la que todavía apuntaban las corrientes apocalípticas, dejó paso aquí a la idea de un misterio salvífico que ya había acontecido y que se revelaba progresivamente, con lo que la perspectiva de futuro dejó de ser la esencial[12]. Es decir, ya no se ponía el acento en una praxis histórica en nombre de la construcción del reinado de Dios o de la cercana venida de Cristo, sino que se cayó en una espiritualización del mensaje cristiano. La gracia ya había llegado, es decir, se individualizaba, ya que se perdía la tensión por cambiar el mundo y la sociedad, para adecuarlo a las exigencias de Cristo y su reino. Lo profético mesiánico dejó paso a la espiritualidad y al testimonio personal, con una fuerte dosis de intelectualismo y de insistencia en el conocimiento del misterio de Dios.

Quizá esta postura es la que se combate en una carta de la escuela paulina (2 Tes 2,1-12), cuando se avisa a los cristianos de que no piensen que el día

[11] M Lods, *Confesseurs et martyrs*, Neuchâtel 1958, 10-11

[12] Sigo aquí la exposición de G Klein, «Eschatologie, IV» *TRE* 10 (1982) 286-87, J Becker, «Erwagungen zur apokaliptischen Tradition in der paulinischen Theologie» *Ev Th* 30 (1970) 593-609, A Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit*, Gutersloh 1975, J Ernst, «Von der Orstgemeinde zur Großkirche», en J Hainz (ed), *Kirche im Werden*, Munich 1976, 123-42, R Hoppe, «Theologie und Ekklesiologie im Epheserbrief» *MThZ* 46 (1995) 231-46, H Merklein, *Christus und die Kirche*, Stuttgart 1973, «Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes», en *Paulus in den neutestamentlichen Spatschriften*, Friburgo 1981, 25-69, H Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Friburgo 1966[4], 159-86, 287-308, R P Meyer, *Kirche und Mission in Epheserbrief*, Stuttgart 1977, L Cerfaux, *La theologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris 1965, 249-322, E Stegemann, «Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol-Eph)» *EvTh* 37 (1977) 508-36

del Señor está inminente y se dejen seducir por manifestaciones y presuntas revelaciones del Espíritu. A finales del siglo I se impuso una fuerte corriente entusiasta, que dejó sus huellas en la carta a los Efesios y a los Colosenses. Afirmaban que ya se notaban los efectos de la resurrección y que Dios había desvelado plenamente su misterio, oculto hasta ahora. La segunda carta a los Tesalonicenses se opone a esta tendencia y combate a carismáticos entusiastas, recordando los obstáculos y persecuciones que tenían las comunidades. La carta amonesta a perseverar esperando la venida triunfal del resucitado, que se alarga en el tiempo, sin ver la resurrección como algo ya realizado, contra los entusiastas.

En las cartas pastorales también encontramos una advertencia contra los que «extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección ya se ha realizado, pervirtiendo así la fe de algunos» (2 Tim 2,18). No cabe duda de que el cristianismo se encontraba en un proceso de acomodación a una nueva situación, oscilando entre los que querían reinterpretar la resurrección como un acontecimiento meramente espiritual, que ya se había consumado, y los que se desesperaban al ver que la venida del Cristo triunfante se retardaba. Las cartas pastorales oscilan entre la reinterpretación intelectual de la parusía, es decir, ver la llegada triunfal del resucitado como una «epifanía» o manifestación futura de algo que ya se ha dado (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1; Tit 2,13) y verla como plenamente realizada en el presente histórico de las comunidades (2 Tim 1,10; Tit 2,11; 3,4). En cualquiera de los casos retrocede la expectativa de futuro, tan presente en el planteamiento paulino, en favor de una salvación actual.

A finales del siglo I se produjo una segunda variación en el cristianismo. La primera fue la de cambiar el anuncio del reino, esperado por Jesús, por la proclamación de Cristo resucitado, anunciando que se esperaba su pronta venida como juez y señor. La segunda modificación se da ahora. Los efectos de la venida de Cristo resucitado se hacen notar ya, en cuanto que Dios comunica sus misterios a los hombres. Ya no era necesario esperar una salvación futura, sino que, a lo más, el futuro revelaría plenamente lo que ya se vivía. El mismo concepto de salvación cambió. Ya no se puso tanto el acento en la presencia del Espíritu y en los diversos carismas, cuanto en llevar una vida virtuosa y acorde con las exigencias del cristianismo. Si el anuncio del reino y la proclamación del resucitado se dirigía esencialmente a comunidades que vivían con una fuerte tensión de futuro esperando al Señor (¡Maranatha, ven Señor Jesús!), ahora es algo que se comunica a los discípulos de forma más individual, especialmente a los que habían recibido un conocimiento especial de los misterios divinos.

En este contexto hay un replanteamiento de la dinámica carismática de las iglesias. Los apóstoles y profetas pertenecían ya al pasado, en cuanto que habían puesto los fundamentos de la Iglesia (Ef 2,20). Esta se presentaba ahora como el espacio privilegiado del reino, siendo Pablo y sus colaboradores los llamados a construir el reinado de Dios (Col 4,11), que también se llama «de Cristo» (Ef 5,5). El reino deja de ser una promesa y un don futuro, porque es una realidad de presente, que se inicia en la Iglesia, y que depende del trabajo apostólico. En este contexto cambia también la idea del profeta. El conocimiento profético es el del misterio de Cristo y con-

UNA IGLESIA PROFÉTICA

«Lo que necesita la Iglesia de hoy (y de todos los tiempos) no son panegiristas de lo existente, sino hombres en quienes la humildad y la obediencia no sean menores que la pasión por la verdad; hombres que den testimonio a despecho de todo desconocimiento y ataque; hombres, en una palabra, que amen a la Iglesia más que a la comodidad e intangibilidad de su propio destino (...). Hay que decir, por otra parte, que frente a estos miramientos que acabamos de mentar, hay un derecho propio de la verdad por encima de la utilidad, ordenación de la que fluye la estricta necesidad del carisma profético y de la que puede nacer para el particular el deber del testimonio franco. Si siempre hubiera de esperarse a decir la verdad hasta que no pueda ser malentendida ni se pueda abusar de ella, jamás se podría proclamarla».

J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 293-94.

siste en la incorporación de los gentiles a la Iglesia (Ef 3,5-6). Se vincula así el evangelio paulino, que consiste en la sabiduría escondida de Dios que se revela a todos los hombres (1 Cor 2,6-16; Rom 11,11-32), con un misterio que conocen los profetas, que son, junto con los apóstoles, los agentes de la misión. Ambas cartas acentúan que la Iglesia es una comunidad mixta de judíos y paganos (Ef 2,11-12) y presentan a la Iglesia como la meta universal del plan de Dios. Como Lucas a su manera, pero en un contexto de entusiasmo escatológico y de especulación idealista, preparan el tercer artículo del símbolo de la fe sobre la Iglesia (Ef 1,22-23; 4,12-13), en la que se cree y a la que se cree.

La categoría de misterio cobra cada vez mayor realce en relación con una intelectualización y espiritualización de la idea de salvación. La esperanza mesiánica y profética, con la que conectan las corrientes apocalípticas, que acentúan el cambio de la sociedad y del hombre por la intervención de Dios en la historia, dejó paso a una visión más individual, más mistérica y antropológica y más alejada de la utopía histórica. Pablo vincula la historia a la escatología, esperando que Cristo destruya a las potencias del mal y lo someta todo a Dios (1 Cor 15,23-28). Aquí por el contrario ese dominio sobre el mal ya se ha producido y eso es lo que tiene que anunciar la misma Iglesia. La idea de que estamos en un tiempo de lucha, en el que las potencias del mal no están todavía sometidas, no encaja con la cristología triunfal que se impone en el último cuarto del siglo I. Para ella, lo esencial es que la victoria sobre el mal ya se ha producido, aunque hubiera que cerrar los ojos a la difícil situación de las comunidades y poner el acento en el entusiasmo espiritual de los individuos.

Desde ahí, se puede captar la importancia que ha cobrado la Iglesia como entidad casi equivalente al reino prometido («Dios nos ha colocado en el reino de su amado hijo»: Col 1,13). Y se alude al triunfo de Cristo sobre las potencias presentes y futuras que dominan el mundo (según la mitología clásica), constituido como «cabeza de la Iglesia», que es su cuerpo y de cuya plenitud se llena todo (Ef 1,20-23; 3,10). Si en Pablo, la lucha contra las potencias del mal se mantiene hasta la victoria final del resucitado (1 Cor 15,23-28), en Efesios y Colosenses ese sometimiento es un hecho ya consumado desde el que se explica la plenitud de la misma Iglesia (Ef 1,20-23; 4,8-16; Col 2,12.15.20). Nunca se identifican de forma expresa la Iglesia y el reino de Cristo, pero sí indirectamente, en cuanto que se vincula su victoria sobre las potencias que dominan al hombre a su constitución como cabeza de la Iglesia. El reino de Dios se cristologiza y se eclesiologiza al mismo tiempo, es decir, se vincula estrechamente a Cristo y a la Iglesia.

Consecuentemente, las cartas a los Efesios y a los Colosenses desarrollarán la teología paulina del cuerpo poniendo el acento en la cabeza, Cristo (Ef 1,23-24; 2,14-22; 4,13-16; Col 1,18-20; 2,19), en paralelo con los teóricos y filósofos de la cultura romana que reforzaban la autoridad respecto al conjunto de la sociedad, viendo a los dirigentes (por ejemplo el César) como su cabeza. Pablo empleó la metáfora del cuerpo para referirse a iglesias concretas, mientras que ahora se emplea con un sentido universal. Además, conservó la trascendencia de Cristo sobre la Iglesia, en la que se hacía presente por medio del Espíritu, mientras que ahora Cristo es parte, la cabeza, de la misma Iglesia, reforzando así la vinculación entre cristología y eclesiología. La metáfora de la piedra angular, aplicada a Cristo, refuerza también la estrecha unión entre cristología y eclesiología (Ef 2,18-22; cf. 1 Pe 2,4-6), reforzada al vincular el título de los «santos» a la muerte redentora de Cristo que purifica a la Iglesia (Col 1,12-14.21-22; Ef 2,11-19). La eclesiología se mueve entre la idea del cuerpo vivo y el de una construcción edificada sobre la roca, que es Cristo, en una interacción constante entre cristología y eclesiología, ambas desde una perspectiva ideal.

Posteriormente, se generalizó el concepto de Iglesia como algo genérico, no referido a ninguna comunidad concreta, sino a la entidad eclesial en cuanto tal[13], sobre todo porque ésta era ya una entidad celestial (Ef 2,5-6; Col 2,12-14), siendo su mera

---

[13] «Nos parece justo disentir de estos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos, como si fuese inminente el fin de los tiempos» (Juan XXIII, *Discurso de apertura del Vaticano II*, 11/10/62).

existencia un testimonio ante el mundo. La misión consiste en revelar el misterio conocido por la Iglesia, que se anuncia a todos (Ef 1,9; 3,3-4.9; 5,32; 6,19). El peso de la eclesiología es tal en Efesios y Colosenses, que la misma salvación depende de la Iglesia. Las cartas eclesializan las realidades cristológicas, y el esquema de presente y futuro, propio de la escatología y de la misión, se transforma ahora en el de arriba y abajo, para acentuar que la Iglesia ya participa de las realidades divinas (Ef 1,3-4; 2,6). Ya no se ve la historia desde el esquema de una cronología de la salvación, preparada en Israel, realizada en la época de Jesús y que tiene que consumarse cuando se dé la segunda venida de Cristo. Ahora el esquema predominante es el de Cristo triunfante y la Iglesia celestial, que se comunican a la terrena y se hacen presentes en ella. La Iglesia no es ya realidad testimonial, ni instrumento del reino de Dios.

El triunfo final del resucitado se pone en conexión con la maduración de la misma Iglesia, sin mancha ni arruga (Ef 5,22-27). Se pasa así de la cristología a una eclesiología triunfalista. Estamos muy lejanos de la afirmación de que la Iglesia es la «casta ramera», sometida a las mismas tentaciones de Jesús. Se pone en primer plano una visión teologal de la Iglesia, en lugar de hablar como Pablo de las comunidades concretas, con sus desviaciones y pecados. Hay aquí una espiritualización de la Iglesia, que tendrá amplias repercusiones históricas. La Iglesia sin mancha y arrugas es la Iglesia santa, en cuanto que es obra del Dios trinitario, pero las iglesias concretas son pecadoras y «semper reformandas». Las iglesias en cuanto realidades históricas siempre son criticables y cambiables, sólo la Iglesia en cuanto realidad teológica no lo es. El problema se da cuando se identifican ambas, con lo que se arguye la santidad de la Iglesia, en cuanto que proviene de Dios, para impedir la crítica a sus realizaciones humanas, que no son santas, sino sometidas al pecado. El espiritualismo eclesiológico tiene ya precedentes en las cartas déuteropaulinas, que se alejan del planteamiento de Pablo.

También en las cartas pastorales encontramos un desplazamiento de la idea paulina de los carismas, que Pablo veía como el signo de la presencia del Espíritu sobre la comunidad. Lo que Lucas presentó en pentecostés se desarrolla en la teología paulina como una dimensión esencial de la Iglesia. Por el contrario, en las cartas pastorales, escritas en el umbral del siglo I al II sólo se habla del carisma como algo transmitido por imposición de manos al ministro, elegido con el concurso de los profetas (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). En las cartas petrinas, aproximadamente de la misma época, se mantiene todavía el contexto carismático, comunitario y ético de las comunidades paulinas (1 Pe 4,10). El modelo paulino va perdiendo gradualmente fuerza porque su estructura resulta insuficiente para afrontar los problemas internos (herejías y cismas) y externos (la misión y la sustitución de los apóstoles) que se presentan a la Iglesia a finales del siglo I. No se trata de contraponer las cartas pastorales a las paulinas, como si hubiera que elegir entre ambas, sino de atender al curso histórico y los nuevos retos planteados para comprender la progresiva evolución del carisma a la institución.

b) Los últimos testimonios de la supervivencia de los profetas

Es importante todavía la presencia de la profecía en la *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*, escrito de finales del siglo I que es contemporáneo a otros escritos tardíos del Nuevo Testamento. En ella se conserva todavía la tríada paulina de apóstoles, profetas y maestros *(Did.,* 11,3.6.8-11; 13,1-4; 15,1-2) y se mantiene la tradición de los profetas itinerantes de la iglesia primitiva *(Did.,* 11,1-3.7; 13,1). Es una comunidad en la que los profetas tienen un papel muy importante que impide que puedan ser juzgados cuando hablan en espíritu *(Did.,* 11,7). Ellos son probablemente los que presiden la celebración de la eucaristía *(Did.,* 10,6-7), orientan en la distribución de las limosnas *(Did.,* 11,9.12) y los que reciben las primicias de la comunidad, «pues ellos son vuestros sumos sacerdotes» *(Did.,* 13,3). En esta comunidad todavía no se ha producido el paso de una dinámica carismática y profética a otra institucional y ministerial. Se empieza a utilizar una terminología sacerdotal para miembros concretos de la comunidad, lo cual nunca ocurre en el Nuevo Testamento, pero no para los ministros, sino para los pro-

fetas. Es una buena muestra de que la idea del ministerio sacerdotal no estaba clarificada todavía en la Iglesia[14].

El problema de discernir entre verdaderos y falsos profetas, que preocupa a las comunidades de finales del siglo I, se resuelve apelando a la coherencia de su estilo de vida y a su desprendimiento *(Did.,* 11,8-12), aunque se les reconoce el derecho al sustento por parte de la comunidad *(Did.,* 13,1.3.5-7). Sólo cuando falten los profetas, es decir, ya hay conciencia de su carácter excepcional o esporádico en las iglesias *(Did.,* 13,4), hay que «elegir obispos y diáconos» para que «administren el ministerio de los profetas y maestros» *(Did.,* 15,1-2; cf. Hch 13,1-2). Probablemente, en esta comunidad hay ya una transición de carismáticos itinerantes a otros fijos, que se quedan en ella. También se está produciendo la sustitución de la dirección carismática de las comunidades por ministros escogidos por ellas, es decir, se está institucionalizando el carisma en un contexto misional en el que se ha perdido la expectativa de la cercanía del final de los tiempos. La inculturación en una cultura racionalista marcada por la filosofía griega favorece la desconfianza respecto de los profetas.

El mismo libro del Apocalipsis, probablemente más tardío que la *Didaché,* se presenta como libro de un profeta (Ap 1,3; 22,7.10.18-19) y como una exhortación de Dios por medio del profeta a las iglesias (Ap 1,10-11). Quizá se busca preservar la profecía como fenómeno cristiano, en el momento histórico en que se está dando su declive, ya que el autor se presenta como el profeta del tiempo final (Ap 10,11; 19,10; 22,9-10). De la misma manera que los escritos proféticos del judaísmo completaron el Pentateuco y mantuvieron su influencia cuando se produjo la desaparición de los profetas, así también ocurre con el Apocalipsis. También otros escritos, como la *Didaché,* alineaban a los cristianos en la fila de los profetas bíblicos *(Did.,* 11,10). El Apocalipsis resalta que los profetas conocen el misterio de Dios (Ap 10,7) y que reciben su recompensa final (Ap 11,18; 16,6; 18,20.24).

La literatura cristiana posterior mantuvo esporádicas alusiones a los profetas. En las cartas de Ignacio de Antioquía sólo se alude a ellos como vinculados a Jesucristo *(Fil.,* 5,2; *Magn.,* 8,2; 9,2), probablemente porque los veía como figuras del pasado[15]. A mediados del siglo II, Justino arguye, en su diálogo con un judío, que el don de la profecía existe hasta hoy entre los cristianos y que esto debería hacerle comprender que los dones dados al pueblo de Israel se habían transferido a ellos (Justino, *Diál.,* 82,1; 87,5-6; 88,1. También *1 Apol.,* 36,1). Por su parte Milciades, un discípulo de Justino, defiende que, según la doctrina paulina, «es necesario que el carisma de la profecía permanezca en toda la Iglesia hasta la parusía final» (Eusebio, *Hist. Eccl.,* 17,4). A su vez, el Pastor Hermas, él mismo una figura profética y que tiene visiones *(Vis.,* III, 8, 10-11; *Mand.,* XII,3,2-3), tiene que entregar sus notas a los presbíteros *(Vis.,* II,2) y leerlas a la Iglesia, colocándose entre los presbíteros que presiden la Iglesia *(Vis.,* II,3). Él se sitúa en la presidencia de la comunidad antes que los mismos presbíteros *(Vis.,* III,1,8). Se plantea todavía cómo discernir entre el falso y el verdadero profeta (Hermas, *Mand.,* XI,7-9; *Vis.,* III, 1,8), al que se sigue considerando como un carismático *(Mand.,* XI,7-8.12.16), ya que la profecía es una manifestación del Espíritu *(Mand.,* XI,10). Los profetas tienen un papel esencial en la construcción de la Iglesia *(Comp.,* IX, 15,4) y son similares en importancia a los mismos ministros, a los que dan instrucciones. Estos escritos, de mediados del s. II, testimonian la pervivencia de los profetas junto a los presbíteros.

Ya a finales del siglo II, Ireneo de Lyon advierte que no se debe expulsar a la auténtica profecía de la Iglesia por miedo a la falsa *(Adv. Haer.,* III, 9,9). Por su parte, Clemente de Alejandría habla de las profecías como un signo permanente del Espíritu *(Strom.,* VII,16), aunque resalta que tuvo más importancia en los orígenes de la Iglesia que en la actualidad *(Eglogae proph.,* 23,1,3). También se men-

[14] O. Casel, «Prophetie und Eucharistie»: *JLW* 9 (1929) 1-19; E. Peterson, «La leitourgia des prophètes et des didascales à Antioche»: *RecSR* 36 (1949) 577-79; A. De Halleux, «Les ministères dans la Didaché»: *Irénikon* 53 (1980) 5-29.

[15] A. Dulles, «La sucesión de los profetas en la Iglesia»: *Conc* 34 (1968) 58-68; G. Friedrich, «Propheten und Prophezeien im Neuen Testament»: *ThWNT* 6 (1959) 829-58; 858-63; E. Cothenet, «Prophétisme dans le Nouveau Testament»: *DBS* 8 (1972) 1322-37.

cionan los profetas en las cartas Pseudo clementinas *(Hom. Clem.,* II,11), escritos judaizantes del siglo III que ven a Jesús como el último de los profetas, enviado por Dios para purificar la religión judía. Estos testimonios muestran que se mantuvo la conciencia de la importancia de la profecía en la Iglesia, aunque no tanto la existencia real de profetas en ella. Estas alusiones esporádicas no esconden, sin embargo, el gradual declive del profetismo a lo largo del siglo II. De hecho, cuando el pastor Hermas menciona los distintos cargos comunitarios (obispos, presbíteros, diáconos, maestros) no cuenta a los profetas entre ellos *(Herm(v).,* III,5), a diferencia de la *Didaché,* quizá porque todavía son carismáticos que actúan espontáneamente, sin designación o institucionalización alguna. Tampoco alude a ellos Ignacio de Antioquía, que asocia el espíritu de profecía al ministerio episcopal, como ocurre también en el martirio de Policarpo [16]. Por su parte, Orígenes, en su controversia con Celso, un autor pagano que atacaba al cristianismo, afirma que «no había en su época profetas parecidos a los antiguos, ya que si no, como ocurrió entonces, sus profecías habrían sido consignadas por los que las hubieran recibido y admirado» [17]. A mediados del siglo III han desaparecido los profetas dentro de la Iglesia.

Poco a poco se impuso la idea de que los profetas pertenecían al pasado («el número de los profetas está completo») [18] y que actualmente eran los obispos los que tenían el espíritu de profecía, aunque se mantuvo también que la profecía duraría hasta el final de los tiempos, como un don permanente. Se pasó, del nombramiento de ministros con participación de los profetas (1 Tim 4,14), a sustituir a los profetas por ministros *(Did.,* 15,1) y, finalmente, a concentrar el espíritu de profecía en el ministerio episcopal. Esto se confirma al denominar al obispo y mártir Policarpo como un «doctor apostólico y profético» *(Martirio,* 16,2). Cipriano de Cartago es el que mejor expresa esta evolución, ya que en él confluyen el carisma y el ministerio, la profecía y el magisterio episcopal, las visiones espirituales y la doctrina apostólica. El Espíritu se manifiesta a través del obispo, que es lo que inspira la fórmula usual de los sínodos: «Nos ha parecido, bajo la inspiración del Espíritu Santo y después de las advertencias que nos ha dado el Señor con muchas y manifiestas visiones...» [19].

Se mantuvo así la teoría de que la Iglesia estaba compuesta por apóstoles y profetas, pero se hicieron converger ambas funciones en los mismos cargos ministeriales. De hecho, el profetismo se convirtió en una función de los ministros, en contra de la tradición inicial. De esta forma se controló una tradición peligrosa, no sólo por sus posibilidades cismáticas y heréticas, sino también porque los carismáticos en general, y los profetas en particular, mantenían un espíritu inconformista y creativo, criticando el control episcopal sobre las comunidades. La misma tendencia a la asimilación e instalación en la sociedad romana, que se impuso gradualmente a lo largo de los siglos II y III, generó la resistencia de los profetas y carismáticos. De ahí la necesidad de controlarlos. La iglesia antigua vivió un proceso evolutivo paralelo al judaísmo, en el que los rabinos sustituyeron a los profetas, viendo en ellos a meros an-

---

[16] Ignacio de Antioquia, *IgnFil*, 7,1, 5,2, *MartPol*, 16,2 «obispo de la Iglesia catolica de Esmirna, con espiritu de apostol y profeta Y es asi que toda palabra que salió de su boca o se ha cumplido ya o se cumplira con certeza»

[17] Origenes, *Contra Celsum,* 7,8 11 Todavia hay profetas en las Pseudo-Clementinas, y Clemente de Alejandria *(Stromata,* VII,16) afirma que los profetas son un signo del Espiritu, cf G Dautzenberg, «Spatere Hinweise auf Prophetie» *TRE* 27 (1997) 510

[18] *Fragmento Muratori,* 79, cf R De Journel, *Enchiridion Patristicum,* 107 Este texto es de finales del siglo II La expresion es ambigua Puede referirse a que se ha cerrado el numero de los profetas, refiriendose a los del Antiguo Testamento, o incluir a los cristianos, como aconseja la mencion de los apostoles En esta misma linea hay una discusión acerca de si Hipolito de Roma, a comienzos del siglo III, veia la profecia como algo clausurado, como afirma también respecto del canon de las Escrituras, o si, por el contrario, la mantenia todavía abierta, aunque rechazara a los montanistas Esta problematica, objeto de controversias entre los especialistas, es analizada por J L Ash, «The Decline of Ecstatic prophecy in the Early Church» *ThSt* 37 (1976) 245 47, 227-52, J H Crehan, «Priesthood, Kingship and Prophecy» *ThSt* 42 (1981) 217-24, Ch, Trevett, «Prophecy and Antiepiscopal Activity» *JEH* 34 (1983) 1-18, D E Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World,* Grand Rapids 1983, 189-232

[19] Cipriano, *Epistolae,* 57,1, 7,4-7, 9 4, 68,9-10

tecesores, y crearon un canon cerrado de las Escrituras (alternativo al de los cismáticos judeo-cristianos, que a su vez crearon el Nuevo Testamento)[20].

Esta evolución concentró la pluralidad de funciones y carismas de la iglesia primitiva en los ministros. El proceso de institucionalización llevó consigo la desaparición de carismáticos que se sustraían al control episcopal, como es el caso de los profetas. De hecho, uno de los criterios fundamentales para discernir entre los falsos y verdaderos profetas será luego su subordinación al ministro y su acuerdo con la doctrina apostólica, transmitida por los obispos. De ahí que no se critique en sí el don de la profecía, ya que éste está ampliamente confirmado en el Nuevo Testamento, sino que se busque canalizarlo en favor de los ministros. El mismo hecho de que se creara un canon de escritos inspirados, el Nuevo Testamento, implicaba que se había cerrado ya la época de la revelación contra los profetas herejes, gnósticos y montanistas, que proliferaron en el siglo II. La nueva situación llevó a un distanciamiento de la profecía carismática y se consideró un rasgo específico del espíritu profético la capacidad de interpretar correctamente la Escritura, lo cual era propio de los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles. El magisterio episcopal sustituyó al incontrolado de los profetas.

Este declive del profetismo hay que ponerlo también en relación con la decadencia de la expectativa acerca del final de los tiempos. En el Nuevo Testamento ocurre algo similar a las promesas del Antiguo Testamento. La alianza entre Dios y su pueblo cobró nuevas perspectivas y horizontes a la luz de los acontecimientos históricos. La Iglesia tomó progresivamente distancia de la cercanía del final de los tiempos (1 Tes 1,10; 1 Cor 15,50-55), que pasó a ser un tema característico de las sectas, mientras que la gran Iglesia, en sus diversas comunidades, ponía el acento en la evangelización y en la misión, como algo previo a la llegada del tiempo final. El aspecto milenarista, apocalíptico, y de urgencia profética del movimiento cristiano duró hasta el siglo II y fue determinante en el surgimiento de las primeras herejías cristianas. En la Iglesia oficial, progresivamente se pasó de la cercana llegada del reino, al retraso indefinido: «Delante de Dios, un sólo día es como mil años, y mil años como un sólo día. El Señor no retrasa su promesa, como creen algunos, sino que os aguarda pacientemente no queriendo que perezca nadie, sino que todos lleguen a la penitencia» (2 Pe 3,8-9; *1 Clem.*, 23,3-5). La literatura cristiana de finales del siglo I y comienzos del II intentó mantener la esperanza de la segunda venida de Cristo, pero posponiéndola indefinidamente. Fueron los profetas de los movimientos heréticos los que permanecieron fieles a la expectativa del cercano fin de los tiempos.

El retraso en la segunda venida de Cristo se legitimó como anunciado por los mismos profetas cristianos (Justino, *Apol.*, I,52) y se justificó por la necesidad de misionar a los gentiles (Justino, *Apol.*, II,6,1: «Dios dilata llevar a cabo la confusión y destrucción del universo, a causa de la semilla de los cristianos, recién arrojada al mundo»; *Diál.*, 39,2). Pasamos así de una religión con una fuerte tensión escatológica a una misional; de la expectativa primera de la llegada del reinado de Dios y del juicio final, a la amonestación a vivir una vida ética, austera e impregnada de los valores cristianos; y del entusiasmo escatológico, que se traducía en la experiencia del Espíritu, a la desconfianza respecto de los carismáticos y profetas, sospechosos de herejía, de sincretismo y de ser causa de cismas. Este cambio obligó a una reestructuración de la teología de la comunidad. No es lo mismo disponer a un grupo para resistir un tiempo corto, antes de la llegada última del resucitado, que prepararlo para una misión imprecisa ante una llegada retrasada indefinidamente.

En el contexto apocalíptico y escatológico, es decir, en el marco de la urgencia profética ante la llegada del tiempo final, la cristología era la que tenía la relevancia. A finales del siglo I, por el contrario, el acento se puso en la perseverancia, la disciplina y la prolongación de la misión de Jesús por parte de la

[20] R Meyer, «Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistic-romischen Zeit» *ThWNT* 6 (1959) 813-28, D E Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 103-52, H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 209-10

Iglesia. De ahí la estrecha conexión entre cristología y eclesiología en los últimos escritos del siglo I, como en la carta a los Hebreos, que vincula la cristología del sumo sacerdote, que es el Hijo de Dios (Heb 4,14), entronizado a su derecha (Heb 1,3: «después de realizar la purificación de los pecados»), con la eclesiología de los «hijos» (Heb 2,10; 12,5-8). La Iglesia se presenta como la «casa de Dios» en la tierra, construida por el mesías Jesús (Heb 3,1-6; 10,21). La idea de la casa de Dios, que tiene sus raíces en una tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento (Nm 12,1-7; Os 8,1; 9,8.15; Mt 16,18; 1 Cor 3,9.11; Ef 2,19-22; 1 Tim 3,15), se convierte ahora en la base de la exhortación a la perseverancia, combinando la eclesiología con la cristología («Cristo está como hijo sobre su casa, que somos nosotros, si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gozosa satisfacción de la esperanza»: Heb 3,6). Si Jesús pasó de ser el que predicaba el reino de Dios a ser el objeto de la predicación cristiana, en el siglo II se puso el acento en la construcción de la Iglesia y el desarrollo de la misión, pasando a segundo plano la cristología mesiánica del Espíritu. En consecuencia, languideció, hasta casi extinguirse, el movimiento profético. Esa alergia a los profetas ha permanecido, en parte, hasta hoy.

Tertuliano, a finales del s. II, subraya que los cristianos piden a Dios por el emperador y porque se retrase el tiempo final (*Apologético*, 32,1; 39,2). Se pasó del «maranatha» (¡Ven, Señor Jesús!) y del ¡venga a nosotros tu reino! a la progresiva instalación en el mundo, en un contexto de misión y de creciente acercamiento al imperio romano. La misma derrota judía en los años 70 y luego en la guerra del año 130 contribuyó al apaciguamiento y declive de las corrientes profético-mesiánicas, así como ahondó el enfrentamiento entre los judíos y los herejes judeo-cristianos. No cabe duda de que aquí se operó un desplazamiento del mensaje evangélico, que tenía que ser actualizado y reinterpretado en un nuevo contexto histórico y social. La inculturación en el imperio romano, que fue el requisito para su evangelización y progresiva cristianización, llevó consigo también la romanización de la Iglesia y su consiguiente mundanización, asimilando estructuras, instituciones, valores, ritos e ideologías de la sociedad en la que se desarrollaba. Esta evolución era inevitable y en algunos aspectos, sobre todo cuando se compara con la expansión colonial del cristianismo en el segundo milenio, fue modélica a pesar de las deficiencias que hoy observamos.

Este proceso, sin embargo, llevó consigo una pérdida progresiva de la expectativa mesiánica y una gradual y creciente institucionalización del cristianismo. Se acabó mirando con suspicacia a los movimientos proféticos dentro de la Iglesia. Posteriormente, la expectativa profético-mesiánica de la llegada del tiempo final se transformó en la doctrina acerca de lo que ocurre después de la muerte. Hay que preparar el alma para que vaya al «cielo», en lugar de afirmar, como Jesús, que el reino de los cielos se hace presente en nuestra historia humana. Todavía se mantenía la conciencia de que los cristianos tenían que transformar el mundo desde el evangelio, construyendo así el reino de Dios, pero la evolución iba en la línea de que el cristianismo pusiera el acento en el «más allá» y no en el «más acá». Esta pérdida de conciencia escatológica se palió con la exhortación al comportamiento moral.

La formula del reinado de Dios ha perdido contenido en el cristianismo y se ha rellenado con los más diversos significados, generalmente espiritualistas y morales. En realidad, hoy como en el cristianismo del imperio romano, casi nadie espera la llegada última de Cristo y su seguimiento no se evalúa desde una perspectiva mesiánica y profética. El «venga a nosotros tu reino» o el «¡maranatha, ven señor Jesús!» se ha convertido en una mera fórmula litúrgica, propia del adviento o de otros momentos del año, referida esencialmente al pasado y con meras connotaciones morales y espirituales para el presente. Consecuentemente, la Iglesia, en cuanto comunidad y en cuanto jerarquía, no se preocupa tanto de mantener el ansia del reino y una dinámica profética de contestación al mundo, cuanto de amonestar a la ortodoxia doctrinal, a las virtudes morales y a la disciplina en un contexto socio-cultural no cristiano. El estilo de las predicaciones, homilías y exhortaciones del clero está determinado por esa orientación. De la misma manera que en el judaísmo los rabinos sustituyeron a los profetas, así también en el cristianismo hay la tendencia a sustituirlos por expertos, teólogos y eruditos de los que se es-

pera la legitimación y difusión de la doctrina jerárquica, más que una interpelación profética, solidaria y crítica a toda la Iglesia.

No es de extrañar que, en este contexto, cuando resurge la profecía tenga más un sentido precristiano, como un anuncio de juicio y condenación, que en el sentido de Jesús (la buena noticia del reino que llega para los pobres, los enfermos y los pecadores). En el cristianismo abundan las profecías milenaristas y calamitosas sobre el juicio divino y la condenación de los pecadores, desplazando frecuentemente las exhortaciones a un compromiso profético que lleve a la transformación de la sociedad. Parece que todas las revelaciones de Dios (o de Cristo, o de la Virgen y los santos) estén hoy marcadas por la amenaza de grandes castigos, como pasaba con el Bautista, más que por el anuncio del reino de Jesús. Juan XXIII criticaba a los «profetas de calamidades», que sólo veían negatividad y pecado en el curso de la historia humana y de la misma Iglesia [21]. Desgraciadamente, esta es la tendencia que prevalece en una Iglesia que vive en una profunda crisis de fin del milenio, que tiene nostalgia de los viejos tiempos del nacionalcatolicismo y que conserva las reminiscencias del antimodernismo, que la ha marcado en los últimos dos siglos. En este contexto, resulta difícil que la Iglesia ofrezca esperanza, ánimo y estímulos proféticos a las mujeres y hombres de nuestra cultura. En lugar de mantener la crítica a la sociedad como el reverso del compromiso con las víctimas de la injusticia y del pecado, se anatematizan los vicios sociales desde una perspectiva moral y espiritual, cuando no moralista y espiritualista, que está marcada por el pesimismo histórico y, a veces, por una concepción más burguesa que cristiana de la vida.

Es en el tercer mundo, en el contexto de los grupos de base y de los cristianos más críticos con el orden social, donde más se conserva la fuerza crítica del profeta Jesús y su orientación liberadora. La fuerza crítica del evangelio sigue siendo palabra de esperanza para los desposeídos y fuente de temores para los poderosos de este mundo (Lc 1,51-53). Sin embargo, frecuentemente surge en la periferia de la Iglesia y despierta recelos a una autoridad a veces poco propicia a la interpelación y la autocrítica. Ha cambiado el contexto de la profecía cristiana, sobre todo por una mayor atención a las estructuras sociales y por el cambio producido en el potencial humano y en su capacidad destructiva, pero no su raíz mesiánica, las bienaventuranzas para los pobres y oprimidos, enraizada en una teología de la cruz. El profeta crítica desde el ansia de justicia, que para el cristiano pasa por la llegada del mesías y se legitima desde la solidaridad con los oprimidos.

Este es el núcleo central de una teología de la historia que no ve los sufrimientos de las generaciones pasadas como algo terminado y acabado, sino que las relaciona con la esperanza del final de los tiempos. Los pobres, los oprimidos, los marginados y los pecadores son los destinatarios naturales del evangelio del reino y deben serlo de la Iglesia. La teología del reinado de Dios vincula la memoria de la pasión de Cristo con todas las víctimas del pasado desde la promesa del Dios creador y salvador, revelado en el Antiguo Testamento, del liberador Jesús y del Espíritu que inspira a la Iglesia. La promesa del reinado de Dios es la utopía cristiana por excelencia y de ella viven todos los proyectos de salvación que han surgido en la historia. Por eso cuando la comunidad cristiana pierde su herencia profético-mesiánica, que arranca del mesías y profeta Jesús, entonces los grandes perdedores son los destinatarios natos del mensaje, los pobres y los pecadores.

3. La protesta del carisma contra la institucionalización

En el siglo II hubo una revitalización de las corrientes proféticas y carismáticas, alentadas por movimientos filosóficos como el neoplatonismo y el neopitagorismo, que promocionaban los oráculos y revelaciones divinas. A pesar de las dificultades que planteaban los falsos profetas, era muy difícil eliminar una tradición carismática que se había considerado como constitutiva del cristianismo en el Nuevo Testamento. Hubo dos grandes intentos de superar la pérdida de dinamicidad carismática y profética:

[21] Remito a G. Klein, «Eschatologie, IV»: *TRE* 10 (1982) 288-91; S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, Salamanca 1997, 23-36.

el primero fue asumido e integrado dentro del canon del Nuevo Testamento y corresponde al grupo de escritos johaneos, mientras que el segundo intento acabó en la herejía y constituyó la alternativa más radical al cristianismo en los siglos II y III, el montanismo. Ambos fueron una seria crítica a la institucionalización de la Iglesia a fines del siglo I. La primera corriente buscaba reformar ese proceso a partir de una nueva inyección carismática, y la segunda rechazaba una iglesia sin profetas y carismáticos, y acabó volviéndose contra sus ministros, doctrina e instituciones.

a) La protesta interna: los escritos johaneos

El declive de los profetas y carismáticos en la Iglesia, así como el paralelo ascenso de los ministros, que, poco a poco, pasaron de ejercer funciones eclesiales imprecisas a constituirse en cargos instituidos y bien delimitados, y el progresivo declive de la expectativa escatológica, produjo una reacción dentro de la misma Iglesia oficial, cuyo testimonio más explícito lo constituyen el cuarto evangelio y las cartas johaneas. El cuarto evangelio está escrito en el paso del siglo I al II, aunque hay autores que lo datan más tardíamente. Es contemporáneo a escritos que conocemos como de los «padres apostólicos», es decir, que no entraron en el canon del Nuevo Testamento. El evangelista conocía el proceso de institucionalización que se estaba dando, que reforzaba los ministerios y la doctrina a costa de la eclesiología carismática.

No sabemos quién es el autor del evangelio. Probablemente, el personaje al que se alude en los evangelios como «discípulo amado» es una figura simbólica, quizá el discípulo anónimo del Bautista que acompañaba a Andrés, cuando conocieron a Jesús (Jn 1,35.37.40). En cualquier caso, es el héroe de la comunidad, cuya concepción teológica representa[22]. Es muy improbable que sea un discípulo histórico de Jesús, dado que la generación de los testigos ya había desaparecido a finales del siglo I. Sin embargo, en el evangelio se alude a un testimonio directo, con el que se vincula la comunidad (Jn 1,14; 1 Jn 1,1-3). Pero, sin la menor alusión a que ese discípulo predilecto sea uno de los doce, los cuales no juegan casi ningún papel en el evangelio. Durante la vida pública sólo se les menciona en relación con la eucaristía (Jn 6,67), omitiendo la elección y el envío de los doce. Y, tras la resurrección, se alude a Tomás como uno de los doce (Jn 20,24), recogiendo así la tradición primitiva. Hay un contraste entre la importancia de los doce en los sinópticos y su escasa significación para el cuarto evangelio.

El mismo estilo del evangelio, muy diferente de los sinópticos, nos muestra un lenguaje, una teología y unas tradiciones lejanas a las de los otros evangelios. Aunque el autor del evangelio tiene sus propias fuentes históricas, recrea la persona de Jesús a la luz de su propia comprensión de la resurrección. Las peculiaridades de su teología hay que verlas en relación con la nueva situación de la Iglesia tras desaparecer los testigos de Jesús. Juan interpreta la vida de Jesús desde una clave espiritual y resurreccional, en la que probablemente confluyeron distintas fuentes redaccionales que él mismo fusionó y unificó[23]. Quizá combina una cristología más tradicional (capítulos 2-3) con una más renovadora y triunfalista, basada en la filiación divina de Jesús y en su preexistencia (capítulos 5 y 6), como síntesis de los diversos grupos de su comunidad[24]. Se puede observar en su evangelio un fuerte influjo de la teología judía sobre la sabiduría divina, así como de especulaciones filosófico-teológicas de origen hebreo, griego y quizá gnóstico, sobre la palabra de Dios y su preexistencia.

Estos elementos se pusieron al servicio de la cristología, para iluminar la persona y significado de Jesús. Una vez más, el Jesús histórico se mezcló

---

[22] O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tubinga 1975, 67-88; R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, 32-35.

[23] M. Rissi, *Die Theologie des Hebräerbriefs*, Tubinga 1987, 117-21.

[24] Esta es la reconstrucción que propone R. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, 35-56. También J. L. Marty, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nueva York 1968; «Glimpses into the History of the Johannine Community», en *L'Évangile de Jean*, Gembloux 1977, 149-75; J. Oriol Tuñí, «La vida de Jesús en el evangelio de Juan»: *RLT* 3 (1986) 3-44.

con el Cristo de la fe. El evangelio johaneo nos ofrece la fe de su Iglesia, es decir, su comprensión de Cristo y la eclesiología que deriva de ella. La omisión de tradiciones históricas importantes, así como los acentos de su evangelio, obedecen a una teología premeditada. Por un lado, hay una vinculación con la tradición histórica primera (Jn 19,35; 21,24), pero, por otro, la mayor perspectiva histórica permite ofrecer un significado teológico nuevo de la vida y obra de Jesús. Esta interpretación se legitima desde la experiencia del Espíritu, aquí llamado el Paráclito, que permite ir más allá de lo que Jesús dijo e hizo. El autor adapta la vida de Jesús a las necesidades de su época.

La libertad con la que procede respecto a la tradición recibida se basa en la relación íntima (mística) con el Señor y en la inspiración del Espíritu, que es superior a toda dependencia respecto a una tradición oficial. La escatología es también crucial para estos escritos johaneos. Se combina una escatología de presente (la salvación de Cristo ya ha llegado) y una espiritualización del reino: «el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida» (Jn 5,19-25). Pero hay expectativas de futuro (Jn 5,25-29; 6,39.40.44.54: «que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día»; 11,24-26; 12,48). Cristo es la resurrección y la vida («esta es la hora en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escuchen vivirán»: Jn 5,25; 3,16-18). El esquema de la ida y retorno de Cristo se cambió en el de su muerte y resurrección (vengo y vuelvo al Padre), en lugar del usual de su segunda venida.

Aunque se conservaron algunos elementos de la vieja escatología, como indican algunas expresiones de Cristo en la última cena, el acento se puso en la encarnación y resurrección de Cristo, con la que comenzaba el final de los tiempos, en lugar de acentuar que la resurrección está incompleta hasta la llegada final de Cristo, como afirman Lucas y Pablo[25].

La resurrección y el juicio (Jn 3,17-18; 5,30; 8,16.26. 50; 12,48; 16,11) ya han tenido lugar, en lugar de ser perspectivas de futuro, con lo que el evangelio se aproxima a los entusiastas a los que se alude en otros escritos neotestamentarios (Ef 2,5-6; Col 2,12; 2 Tim 2,18: «extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección ya se ha realizado, pervirtiendo así la fe de algunos»). De la misma forma que la humillación y la gloria de Cristo se dan simultáneamente, así también ocurre con la resurrección y exaltación. La cristología integra a la escatología a costa de espiritualizarla (ya estamos en el tiempo final), con lo que ya no hay problemas porque se retrase el final esperado[26].

El paso del tiempo quedó relativizado en función de una cristología marcada por la oposición entre la luz y las tinieblas, que es también una espiritualización. La epifanía o manifestación de la divinidad de Cristo impregna su vida pública y, sobre todo, su pasión, en la que se trasluce la gloria divina que irradia en sus padecimientos. La crudeza de la pasión en los sinópticos deja paso aquí a un relato en que la realeza y filiación divina de Jesús transfigura los mismos sufrimientos. En realidad, hay ya una relativización de su pasión y de su misma muerte, ya que se narran esos acontecimientos desde la perspectiva del que sabe que son un mero paso para la resurrección. El presente es el tiempo salvífico por antonomasia, en el que hay que decidirse por Cristo, cuya primera venida es una «manifestación» o revelación del mismo Dios. Al identificar a Jesús, personaje histórico, con el logos divino (preexistente y mediador en la creación), para acentuar la identidad entre Jesús y Dios (Jn 1,9-14; 3,16-17; 14,2-

[25] Esta es la postura que defiende C F Moule, «The Individualism of the Fourth Gospel» *NovT* 5 (1962) 171-90 Como estudios generales sobre la eclesiologia del cuarto evangelio recomiendo R Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, *The Gospel according to John*, I, Nueva York 1966, CV-CXXVII, O Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tubinga 1975, E Kasemann, *El testamento de Jesús* Salamanca 1983, P Le Fort, *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean*, Ginebra 1970, H van den Bursche, «L'Eglise dans le quatrieme évangile», en *Aux origines de l'Église* París 1964, 64-85, N A Dahl, «The johannine Church and History», en W Klassen-G Suyder (eds), *Current Issues in New Testament Interpretation*, Nueva York 1962, 124-42, A Feuillet, *Etudes johanniques*, Paris 1962, 152-74, E Schweizer, *Church Order in the New Testament*, Londres 1961, 117-36

[26] E Kasemann, *El testamento de Jesus*, Salamanca 1983, 50-71

4.11.20; 17,3-5), se cambia también la relación entre muerte, resurrección y segunda venida. Todas se fusionan y la vida de Jesús se transfigura desde esta clave de interpretación.

Esto no quiere decir que no haya una perspectiva cronológica (Jn 4,21-23.35-38; 5,39; 16,8; 17,20; 20,21), sino que las distintas etapas históricas pierden peso desde una perspectiva de plenitud marcada por la revelación de Dios en Cristo. No había gran preocupación por la fidelidad histórica a las palabras del Señor, sino reinterpretación libre, a partir de la tradición legitimadora del «discípulo amado». El peligro está en que el simbolismo y la hondura de esta cristología lleve a una mitificación del personaje histórico en favor de una construcción teológica cercana a las corrientes entusiastas. Las críticas johaneas contra los «docetas» que niegan la humanidad de Jesús o quieren separarla del Verbo de Dios encarnado (1 Jn 1,22-23; 2,22; 4,2-3.15; 5,5-6; 2 Jn 7) indican que ese peligro era real y que se dio en el mismo círculo johaneo. Esta tendencia está contrarrestada por el fuerte acento que tiene la pasión en su cristología y por la orientación a una salvación más allá de la muerte, a pesar de que se recalca la opción presente por Cristo (Jn 11,25-26; 12,25; 14,3)[27].

- *Se refuerza la importancia del Espíritu*

Pero sobre todo es la venida del Paráclito, a partir de la muerte y resurrección, la que marca la orientación al futuro y la vigencia del entusiasmo resurreccional (Jn 14,25-26; 16,4-15). Juan tomó distancia de la perspectiva histórica de Lucas, que claramente diferencia la resurrección y pentecostés, mientras que ahora ambas no sólo coinciden (Jn 20,21-23), sino que se manifiestan a lo largo de la vida pública de Jesús. El «secreto mesiánico» de Marcos, en cuyo evangelio sólo los malos espíritus reconocen la divinidad que irradia en Jesús, se convierte aquí en una revelación constante de la divinidad a través de su enviado. La historia de Jesús es la de la misma palabra de Dios que viene a este mundo para divinizar al hombre («a cuantos lo recibieron les dio poder para llegar a ser hijos de Dios»: Jn 1,12; 3,16.17). El capítulo 17 combina la cristología de anonadamiento con la de exaltación de Cristo. La escatología de presente (ya ha tenido lugar el juicio final con las reacciones provocadas por la venida de Jesús) se inscribe en el marco de su ausencia histórica, que se suple con la asistencia del Espíritu. El Jesús terreno, el exaltado y el Verbo divino preexistente convergen en un mismo sujeto, al que hay que abrirse desde la fe (Jn 17,20.25; 20,29). El no reconocer su gloria, desde su humanidad, fue el pecado de los judíos.

El evangelista no narra tanto la vida de Jesús cuanto la de Jesús el Cristo, ya que la cristología pascual impregna totalmente la vida del personaje histórico. Es evidente que el evangelista tiene sus propias fuentes históricas, a las que se remite para narrar la vida de Jesús, pero éstas se integran dentro de su peculiar teología. De ahí algunas omisiones significativas respecto de los sinópticos. Por ejemplo, la ausencia de un mensaje social y las preferencias por los pobres, probablemente porque estas tensiones sociales no se daban en la comunidad johanea[28]. Lo mismo puede decirse de los pecadores. Lo más significativo de la cristología es su fuerte pneumatocentrismo. Es decir, el cuarto evangelio es por antonomasia el evangelio del Espíritu, precisamente cuando más distancia se tomaba en la Iglesia respecto de una cristología del Espíritu y una eclesiología pneumática.

El Paráclito se convierte aquí en el que prolonga y actualiza la acción de Jesús (Jn 7,39; 14,18) y en co-constituyente de la comunidad de discípulos: tengo muchas cosas que deciros que ahora no podéis comprender, pero cuanto venga el Espíritu de verdad os guiará hacia la verdad completa (Jn 16,12-13; 14,12.17: haréis obras mayores que las que yo hago). Las acciones pascuales de la Iglesia se vinculan a la promesa del Espíritu. El último acto de Jesús es la donación del espíritu (Jn 19,30: «todo está

[27] G. Klein, «Das wahre Licht scheint schon»: *ZthK* 68 (1971) 261-326; M. E. Boismard, «L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques»: *RB* 68 (1961) 507-24.

[28] A. González Blanco, «Tensiones políticas, económicas y sociales en la sociedad cristiana a fines del siglo primero»: *Rev. Int. de Sociología* 33 (1975) 43-47; 7-50.

acabado, e inclinando la cabeza entregó el espíritu»), pero esa donación no es el resultado de su triunfo, como propone Lucas (Lc 23,46; Hch 2,33), porque la cruz es ya la glorificación de Jesús (Jn 3,14; 8,28; 12,23-28.32-34; 13,1.31-32; 17,1; 19,30).

Tanto para Lucas como para Juan, Jesús es el único que tiene el espíritu (Jn 1,32-33). Por eso su cuerpo es el nuevo templo en el que se hace presente la gloria (Jn 1,14.51; cf. Gn 28,12.16-17; Jn 2,19-21; 4,24-26) y majestad de Dios (la «Shekinah»). El mismo evangelista afirma que los discípulos «todavía no tenían el Espíritu» porque Jesús no había sido glorificado (Jn 7,39; 16,7). Ese espíritu es el que el mundo no puede recibir y el que permanecerá con los discípulos (Jn 14,16-18), con lo cual el evangelista se opone a una cristología y eclesiología despneumatizadas, como las que comienzan a desarrollarse a finales de siglo. Esto se confirma al enviarlos Cristo resucitado con la potencia del Espíritu (Jn 20,21-23). El texto de Mateo en que se confiere a Pedro el poder de perdonar los pecados (Mt 16,19), que luego se extiende a toda la comunidad (Mt 18,18), se transforma aquí en una acción del resucitado, que les confiere esa facultad al darles el Espíritu (Jn 20,23). Ambos evangelistas recogen probablemente la misma tradición, que Mateo pone en boca del Jesús histórico como anuncio de algo futuro, mientras que Juan, con mayor fidelidad histórica, la vincula a la resurrección.

Para Juan, el tiempo de la Iglesia y el del Espíritu convergen, como en Lucas y Pablo, pero acentúa no tanto la unción de Cristo, que es lo propio de Lucas, cuanto la de todos los discípulos (Jn 7,39; 16,8-15; 1 Jn 2,20-27). La distinta comprensión cristológica repercute en la teología del Espíritu. En el evangelio de Juan, la llegada del Paráclito es el signo del triunfo de Cristo resucitado. Por el contrario, en las cartas paulinas, el Espíritu agudiza la esperanza del tiempo final, que todavía no ha llegado: «tenemos las primicias del Espíritu y gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza» (Rom 8,23-24; 2 Cor 5,1-5)[29]. Contra la desconfianza de finales de siglo acerca de la inspiración del Espíritu se alza la sólida doctrina del Espíritu en los escritos johaneos, que lleva incluso a presentar a Jesús como el primer Paráclito (Jn 14,16; 1 Jn 2,1; cf. Rom 8,27.34) radicalizando la relación entre ambos.

La importancia del Espíritu en Juan es comparable a la que le concede Lucas en los Hechos de los apóstoles, y a la eclesiología carismática paulina, pero con la diferencia de que aquí se subraya más la autonomía del Paráclito respecto del mismo Cristo resucitado. No cabe duda de que el evangelista se esfuerza por mantener la dimensión espiritual de la Iglesia, a pesar de la amenaza de herejías y cismas por parte de los carismáticos. Esto hizo que el evangelio y las cartas johaneas fueran muy populares entre los gnósticos del siglo II, mientras que hubo resistencias a admitirlo en el canon neotestamentario de la Iglesia hasta que su teología fue recibida por Ireneo de Lyon, a finales del s. II[30]. El concepto de ortodoxia y heterodoxia en el siglo II era todavía fluctuante, hasta que se impuso un consenso entre las Iglesias, que produjo un canon común de las Escrituras, unas estructuras ministeriales aceptadas por todos y unos sacramentos que fueron el núcleo del culto cristiano[31].

- *Elementos distintivos de la eclesiología de Juan*

Este evangelio unió la cristología de la exaltación y entronización de Jesús con la Iglesia como casa de Dios (Jn 14,2; 8,35-36), acentuando la mediación del Paráclito: Cristo está presente en Espíritu en la comunidad (Jn 14,3.15-21.27-28). La muerte y resurrección de Cristo abre a los suyos el acce-

[29] M A Chevalier, *Le Souffle de Dieu, le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament,* I, París 1978, «La fondation de l'Église dans le Quatrième Evangile (Jn 19,25-30)» *ETRel* 58 (1983) 343-54, «Apparentements entre Luc et Jean en matière de pneumatologie», en (Melanges a J Dupont) *A cause de l'Évangile,* París 1985, 377-408

[30] D Moody Smith, «Johannine Christianity Some Reflections on its Character and Delineation» *NTS* 21 (1974-1975) 222-48

[31] K Wengst, «Haresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes, Gutersloh 1976, 15-62; P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlín 1975, 468-510

so a la casa de Dios. Hay un claro parentesco entre la unión de cristología y eclesiología en la carta a los Hebreos y en los escritos de Juan, que para algunos autores proviene de círculos próximos. La eclesiología fue cambiando desde finales del siglo I, ya que las necesidades organizativas aumentaban en la medida en que la Iglesia crecía en número y en extensión geográfica, mucho más dada la progresiva necesidad de legitimar a la Iglesia ante las autoridades romanas, que veían con suspicacia y hostilidad el desarrollo del movimiento cristiano. El evangelista enraíza en la vida de Jesús decisiones pascuales, para así legitimarlas cristológicamente. Así, por ejemplo, la misión en Samaría, iniciada por los helenistas (Hch 8,1.4-5.12-14.25), se convierte aquí en la del mismo Jesús (Jn 4,35-44 contra Mt 10,5: «no vayáis a los gentiles ni entréis en ciudades de samaritanos»). También hay una base cristológica para la misión a los gentiles («tengo otras ovejas que no son de este recinto, y es preciso que las traiga, y oirán mi voz, y habrá un sólo rebaño y un sólo pastor»: Jn 10,16; 12,20-23.32). Ambos grupos, samaritanos y paganos, probablemente forman parte de la Iglesia en la que se redactan estos escritos. La comunidad johanea es un grupo sincretista, inculturizado en el Asia menor y que se opuso frontalmente al judaísmo oficial. Está cercana a la teología heterodoxa de los samaritanos y al grupo de los cristianos helenistas[32].

Por eso defienden un culto sin templos, en espíritu y en verdad (Jn 4,21-24.26; cf. Hch 7,48-51) y a Cristo como el nuevo templo en el que se hace presente Dios (Jn 1,14.51; 2,21-22). Israel ha perdido su condición de pueblo de Dios y se ha convertido en una etnia más, los «judíos», que es la denominación que reciben en el evangelio (Jn 1,19; 2,6.13.18-20; 3,1.22.25; 4,9.22; 5,1.10.15-18; 6,4.41.52; 7,1-2.11. 13.15.35; etc.). De ahí también las constantes alusiones a Moisés (Jn 1,17.45; 3,14; 5,45-46; 6,32; 7,19.22-23; 8,5-6.11; 9,28-30; cf. Hch 3,22; 6,11; 13, 38; 21,21; 26,22; 28,23) y a Abrahán (Jn 8,33.37-40. 52-53.56-58; cf. Hch 3,13.25; 13,26) para subrayar siempre la superioridad de Jesús. El problema de las relaciones entre la Iglesia e Israel está definitivamente resuelto en la comunidad johanea y se proyecta en la misma vida de Jesús como un rechazo global. Al mismo tiempo, intenta explicar costumbres y simbolismos judíos para los miembros de la comunidad que no los comprenden (Jn 5,1; 6,4; 7,2: las fiestas de los «judíos»). La polémica entre la iglesia y la sinagoga, sobre todo tras la guerra judía, es el trasfondo de muchos de los rasgos cristológicos del evangelio, que acentúan la unidad entre Cristo y Dios, más allá del mesianismo judío.

Llama la atención la escasez de alusiones al reinado de Dios de este evangelio (sólo en Jn 3,3-5; 18,36) que, en parte, se suple por la alusión a la realeza de Jesús (Jn 1,49; 6,15; 12,13-15), resaltada, sobre todo, durante la pasión (Jn 18,33-39; 19,3.14-15.21-22). En este evangelio se refleja el proceso de cómo el predicador del reino se convierte en el objeto de predicación de la Iglesia: la vida de Jesús, vista desde la resurrección, más que la predicación del reino constituye el centro de la evangelización cristiana. Se pasa del evangelio del reino de Dios a la proclamación de Cristo rey. Hay también una gran omisión a referencias eclesiales que tienen gran valor en los sinópticos. Por ejemplo, el concepto de «apóstol», que nunca se aplica a ningún discípulo, sino sólo a Cristo, como enviado del Padre (Jn 13,16: «no es el enviado (apóstol) mayor que el que le envía», en el contexto del lavatorio de los pies).

Destaca también el carácter individualista del discipulado. El acento se pone en el individuo, ya que lo que interesa es la relación entre Cristo y el discípulo, pero hay también alusiones comunitarias indirectas, que siempre derivan de la cristología (el pastor y el rebaño, la vid y los sarmientos, los suyos,

---

[32] Para Cullmann hay un parentesco entre los helenistas, que tienen como líder a Esteban, el judaísmo liberal y el círculo johaneo. Además les vincula a los samaritanos y admite influencia de corrientes heterodoxas judías (Qumrán, bautistas, ebionitas) y helenistas (gnósticos y mandeístas). Respecto a la Iglesia oficial, ministerial, mantienen una postura de reconocimiento y de respeto, pero defienden su propia teología y los acentos específicos de su comprensión cristológica, pneumática y eclesiológica. El desarrollo del cristianismo les acerca cada vez más a la línea teológica de los sinópticos y de Pablo, sin renunciar a sus rasgos peculiares; cf. O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tubinga 1975, 41-66. También R. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, 13-24; «Johannine Ecclesiology. The Community Origins»: *Interpretation* 31 (1977) 379-93.

etc.). Los conceptos eclesiológicos tradicionales dejan paso aquí a otros de mayor raíz cristológica, pero no pueden esconder su significado eclesial. La idea de la «vid y los sarmientos» es una imagen paralela al concepto paulino de cuerpo de Cristo y tiene como trasfondo la concepción judía de que Israel es la viña de Dios (Is 5,1-7; 27,2-6; Jr 2,21; Sal 80,9-16). Es una versión johanea de la idea paulina del nuevo pueblo de Dios, acentuando aquí la relación entre Cristo y cada uno de los miembros.

Si la cristología es pneumática, también lo es la eclesiología. Todos poseen el espíritu (Jn 3,5; 7,39), mientras que el mundo no puede recibirlo (Jn 14,17). Juan no conoce una inspiración particular por el Espíritu de los apóstoles o los doce, sino que hace de ella el signo distintivo de todos los bautizados (Jn 3,5-6). La fuerte vinculación que Lucas puso entre Jesús y el Espíritu en el nacimiento e inicio de su vida (Lc 1-3) la suple aquí Juan con la referencia al logos divino (Jn 1,1-18), mientras que Cristo y el Espíritu actúan simultáneamente en la vida pública (Jn 6,63; 7,39). En contra de Pablo, no son los aspectos morales los que le interesan, sino la enseñanza del Paráclito, que nos permite comprender el verdadero significado de las palabras de Jesús (Jn 2,22; cf. 14,17.26; 15,26; 16,13), ofrecidas por Juan en su propio evangelio[33].

A Juan no le interesa exponer las estructuras de la Iglesia, mucho menos las ministeriales, sino mostrar el tipo de relaciones que deben existir entre cada discípulo y Cristo. Por eso se multiplican las menciones individuales (Jn 1,35.40.41.43-45; 3,1; 4,7). En el evangelio no hay alusiones a cargos, oficios ni ministerios eclesiales. No interesan los cargos, el único que se menciona es el de Judas (Jn 12,6), sino el tipo de relaciones entre los discípulos. Todos los discípulos reciben el «Espíritu de verdad, que os guiará hasta la verdad completa» (Jn 16,13) y no algunos pocos como los apóstoles. Por eso el rasgo que más se acentúa en el discípulo amado es el de la intimidad y conocimiento de Jesús (Jn 13,24-25; 19,25-27; 20,8; 21,22), como modelo para su propia comunidad.

En el círculo de los escritos johaneos no es la figura de Pedro la fundamental, sino la del «discípulo amado» que tiene claros rasgos carismáticos y proféticos (Jn 13,23; 20,8-9; 21,20-24) en el contexto de la venida del Paráclito que es el que completa y confirma lo que Jesús les ha enseñado (Jn 16,13). Mientras, los otros discípulos, simbólicamente representados por Pedro, tienen fe, pero fragmentaria (Jn 1,50; 14,9; 16,29-32; 20,24-29). Sólo el discípulo amado alcanza la plenitud de la fe y del conocimiento de Jesús (Jn 13,25; 19,27; 20,8; 21,23-24). Probablemente, el capítulo 21 se añadió posteriormente al evangelio para subrayar la figura de Pedro, como representante de la estructura ministerial apostólica (Jn 21,15-17) y del discípulo amado como el de la carismática. Si Pedro representa al ministerio institucional, definido por el pastoreo, el amor y el martirio (Jn 21,15-19), Juan simboliza al que conoce la intimidad de Jesús, al testigo por antonomasia (en la cena y en la pasión), que ofrece testimonio en este evangelio (Jn 21,23-24)[34].

El bautismo y la eucaristía muestran la presencia del resucitado en la comunidad y constituyen el embrión de lo que será el culto posterior cristiano, que ya parece desarrollarse en la comunidad johanea. Aquí es el mismo Jesús el que muestra el significado cristológico y eclesiológico de ambos sacramentos (Jn 6,32-58; 19,34), aunque se omite la alusión a la eucaristía en la última cena. Lo que interesa no es tanto establecer cómo Cristo ha instituido el sacramento, cuanto su sentido de servicio y de atención a los más débiles, simbolizado por el lavado de los pies (Jn 13,12-20). El acento se pone en el significado salvífico y de servicio de los sacramentos, no en el hecho de su institución. Más que acciones eclesiales, son signos que tienen su origen en Jesús y en los que siempre se destaca su contenido

---

[33] K Berger, «Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben, III» *TRE* 12 (1984) 192-93, P Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon saint Jean*, Ginebra 1970, 75-96, R Schnackenburg, *La iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 131-34, J F O'Grady, «Johannine Ecclesiology A Critical Evaluation» *BTBib* 7 (1977) 36-44, J L D'Aragon, «Le caractère distintif de l'Eglise johannique», en *L'Église dans la Bible*, Bruselas 1962, 53-66.

[34] R Brown, «Other Sheep not of this Fold The johannine Perspectivity on Christian Diversity in the Late First Century» *JBL* 97 (1978) 17-18, P Le Fort, *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean*, Ginebra 1970, 138-57

cristológico[35]. Juan está muy lejos de ver los sacramentos como «medios de gracia», como instituciones objetivas, sino que siempre remite a su raíz cristológica.

Una de las grandes deficiencias de la eclesiología johanea estriba en su teología de la misión muy recortada y poco explicitada, a pesar de que en su evangelio todos los discípulos son escogidos (Jn 15,16) y enviados por el mismo Jesús (Jn 17,18-19). Sin embargo, no vincula pentecostés y misión, como hace Lucas, sólo resalta que se da el Espíritu a todos sin insistir en la misión en la línea de Mateo o de Lucas (Jn 19,30; 20,22-23)[36]. En realidad no hay una actitud misionera, sino más bien testimonial y de perseverancia ante un mundo hostil. Se acentúa la enemistad de los judíos contra el mismo Jesús (Jn 5-12), que llevó a que muchos no se unieran a él (Jn 2,23-25; 6,60-66, 7,1-5.8,30-33.59), haciendo hincapié en la oposición de los fariseos (Jn 12,42-43). Quizá las dudas y miedos de estos judíos simpatizantes de Jesús en su evangelio reflejan las de los cristianos judaizantes de su comunidad, indecisos ante una cristología que diviniza a Jesús y una eclesiología que rompe con la sinagoga.

El evangelista da un tinte predestinacionista a los acontecimientos: optan por Jesús aquellos que el Padre le ha dado, los que han sido elegidos por Dios (Jn 1,11-13; 13,18; 15,16.19; 17,6.9.24). La hostilidad creciente que encontraron los cristianos a finales del siglo I, tanto por parte de las autoridades judías como romanas, llevó a los escritos de esta época (cartas déuteropaulinas, carta a los Hebreos, pastorales, cartas de Pedro, etc.) a acentuar la perseverancia sin renunciar a la misión. Esto último es lo que falta en los escritos johaneos, que insisten, sobre todo, en preservar la identidad cristiana, en conservar la tradición que habían recibido y en mantener la estructura carismática. La unidad es el don de Cristo a los suyos (Jn 17,22-23) y debe ser la forma privilegiada de testimonio ante el mundo. La preocupación por las herejías y los cismas que amenazan a la comunidad nunca lleva ni a descentrarla en favor de los ministros, ni a cuestionar su orientación espiritual y vertical[37]. La Iglesia es la síntesis de los dos tipos de cristianos, el judeo cristiano y el pagano, como se anuncia al hablar Jesús de diversas clases de ovejas y de otros discípulos (Jn 10,16.26-29; 18,37). El evangelio proclama una iglesia mixta, en la que se refleja la iglesia johanea[38].

Respecto del mundo, se subraya la confrontación (Jn 14-17), acentuando la persecución de Jesús y la futura de sus discípulos, y que los suyos están predestinados a reconocerlo (Jn 17,6-26). Por eso hay una articulación entre encarnación y misión de Jesús, entre la cruz y el rechazo de los suyos. Contrapone la cohesión y fraternidad de los discípulos, a los que llama amigos, (Jn 15,14-15; cf. 3 Jn 15) a la hostilidad del mundo (Jn 17,15-16). La unidad de la comunidad es también un don de Dios, no el resultado de una tradición común o de un oficio apostólico (Jn 17,20-23). El amor es un mandamiento a los suyos (Jn 17,23-26; 1 Jn 2,9-11), no un imperativo respecto al mundo: «no améis al mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre (1 Jn 2,15-17)», a pesar de que Dios envió su hijo al mundo por amor (Jn 3,16). Tras la venida de Jesús, se ha producido el reconocimiento y el rechazo del hijo, por eso no se amonesta al amor a los enemigos (contra Mt 5,43-47; Rom 12,14-21), sino a la fraternidad cristiana (Jn 15,17) y a la unidad comunitaria (Jn 17,22-23). Hay conciencia de las disensiones entre cristianos, pero nunca se recurre a la autoridad del cargo como factor de unidad, sino a la oración para que Dios haga de todos uno, uniendo la pluralidad y la comunión (Jn 17,20-21).

Dentro de la comunidad de discípulos destaca el papel privilegiado que otorga a las mujeres, como

---

[35] H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart 1970, 94-101; H. Käsemann, *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983, 108-19; R. Brown, «The johannine Sacramentary reconsidered»: *ThSt* 23 (1962) 183-206; J. O'Grady, «Individualisme and johannine Ecclesiology»: *BTBib* 5 (1975) 247-61; F. Mussner, «Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild»: *LJ* 14 (1964) 185-200.

[36] M. A. Chevalier, «Pentecôtes lucaniennes et Pentecôtes johanniques»: *RSR* 69 (1981) 301-14, D. Bruce Woll, *Johannine Christianity in Conflict*, Chico (California) 1981.

[37] L. Goppelt, «The Nature of the Early Church», en *Current Issues in New Testament Interpretation*, Londres 1962, 193-209.

[38] M. A. Chevalier, «La fondation de l'Église dans le quatrième Évangile»: *ETRel* 58 (1983) 343-54.

ocurre con otros grupos proféticos (Hch 21,9; 1 Cor 11,5) y carismáticos del siglo II [39]. La samaritana cree en Jesús y logra que otros crean en él por su palabra (Jn 4,29-30.39-42), actitud típica de los discípulos de Jesús (Jn 17,20-24). También Marta confiesa a Cristo solemnemente (Jn 11,27), en contraste con la confesión de Pedro en los sinópticos, que aquí se omite. Entre los testigos de la resurrección es María la Magdalena la que tiene la primacía porque le conoce (Jn 20,16) y la que es enviada por él a sus discípulos (Jn 20,17-18). Es el apóstol de los apóstoles, título que se le dio luego en la iglesia patrística. De la misma forma se resalta la presencia de las mujeres en la pasión (Jn 19,25) y se destaca el papel positivo de su madre (a la que nunca llama María) durante su vida pública, en contraste con la hostilidad de los sinópticos a los miembros de la familia de Jesús.

La maternidad de María es espiritual y se basa en el seguimiento, no en el hecho biológico, por eso se la presenta como creyente en su vida pública (Jn 2,1-3.5.12) y como la que recibe al discípulo amado en la cruz (Jn 19,25-27). María representa en el calvario a los verdaderos israelitas, que constituyen el Israel fiel que se abre a Jesús (Jn 1,41.45.47; 4,22; 5,39; 5,42; 7,40-42; 10,24; 12,13), mientras que Juan el discípulo representa a la nueva generación que será testigo de Jesús hasta que él venga (Jn 21,24), y que, al recibir a la madre de Jesús, asume con ella la tradición que representa. Las corrientes espirituales son las que más destacan el papel de la mujer, contra la tendencia más institucional que busca limitar su papel en la Iglesia. La importancia que concede a las mujeres el cuarto evangelio es otro signo de la cercanía de este grupo de escritos a las corrientes proféticas y carismáticas de su época.

• *Las deficiencias de la protesta johanea*

El grupo de escritos johaneos son el último testimonio dentro del Nuevo Testamento de la pervivencia de una concepción pneumática, escatológica y radical del cristianismo. Las cartas de Juan muestran las consecuencias y peligros de la teología johanea [40]. Por un lado, tienen que revalorizar la tradición contra los entusiastas que se aferran al presente y quieren hacer tabla rasa del pasado, poniendo en peligro la misma memoria de Jesús (1 Jn 2,7.24; 3,11; 2 Jn 5,6). Las cartas interpretan el presente como «la hora postrera» en la que aparece el anticristo y los suyos (1 Jn 2,18). Los conflictos se ven desde una perspectiva teológica, como si se estuviera ya viviendo el combate final entre el espíritu del mal y Cristo, amonestando a la perseverancia desde un horizonte abierto a su venida futura, la del triunfo final (1 Jn 2,28; 3,2; 4,17). Las cartas johaneas se ven obligadas a combatir de nuevo el entusiasmo exultante de los que anuncian que ya se ha dado la resurrección, insistiendo en la apertura al futuro: «Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque todavía no se ha manifestado lo que hemos de ser. Cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tan cual es» (1 Jn 3,2-3). La esperanza y la expectativa de futuro cobran un nuevo realce respecto del evangelio. Esto se acentúa más en el Apocalipsis, claramente orientado al futuro, pero que mantiene la idea johanea de que el presente no es una mera preparación del futuro, sino que el tiempo final ya ha comenzado, aunque no haya llegado todavía a su plenitud. Toda la historia se contempla desde Cristo como «alfa y omega, comienzo y final» de los tiempos (Ap 21,1-8).

En las cartas johaneas, respecto del evangelio, aumentan las tensiones intracomunitarias (1 Jn 2,18-19) y se plantea el problema de cuál es el criterio para distinguir las herejías (1 Jn 2,26; 3,7-8). La comunidad intenta desmarcarse de las corrientes entusiastas que niegan la humanidad de Cristo, apelando a la doctrina recta y al Espíritu, sin mencionar el control de los ministros, como hacen las cartas pastorales. Se mantiene la primacía eclesial del Espíritu, que se da a todos (1 Jn 2,20-21; 4,13), y se

---

[39] R. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, 182-92.

[40] P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon saint Jean*, Ginebra 1970, 17-77; K. Wengst, «Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes, Gütersloh 1976, 15-62; H. Conzelmann, «Was von Anfang war», en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlín 1954, 194-201; F. Pastor Piñeiro, «Comunidad y misterio en las epístolas joaneas»: *EE* 52 (1977) 39-71; A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen 1966.

afirma polémicamente que los cristianos no necesitan maestros que les enseñen (1 Jn 2,27), quizá como respuesta a la tendencia de la gran Iglesia a fortalecer el ministerio de la enseñanza. También es posible que esa afirmación sea una réplica a los falsos profetas (1 Jn 4,1-3). El problema de toda eclesiología exclusivamente carismática es cómo encontrar criterios objetivos, más allá de la pura subjetividad personal, para discernir entre las distintas doctrinas. Se exhorta a permanecer en la «doctrina recta», como en pastorales, y la comunidad no debe recibir a los que no la tienen (2 Jn 9-11). Pero no hay ministro alguno que vele por ella, basta la tradición original, identificada con la del autor de la carta (1 Jn 1,1-3; 2,7.24; 3,11), que es el testigo cualificado (1 Jn 1,1-4; 4,6).

Naturalmente, esto no resuelve los problemas. Apelar a la tradición no basta, porque junto a la johanea hay otras, ortodoxas (como la paulina, la lucana, la de pastorales, etc.) y heterodoxas (como las gnósticas, maniqueas y montanistas). La tradición podría ser un criterio suficiente, a lo más, cuando hubiera un consenso universal acerca de cuál es la correcta. Pero eso es lo que discuten las mismas cartas, porque el mero carisma no basta como factor legitimador. Hay tensión entre una llamada al discernimiento comunitario, sin recurrir a institucionalización alguna, y una apelación a la tradición, identificada con la del autor johaneo, que se constituye en criterio objetivo para la evaluación. Se identifica el propio testimonio con la palabra de Dios («El que conoce a Dios nos escucha y el que no es de Dios no nos escucha. Por aquí conocemos el espíritu de la verdad y del error»: 1 Jn 4,6), que es precisamente lo que discuten sus adversarios. La insistencia paulina en el discernimiento comunitario se confirma (1 Jn 2,19-22.27; 4,6), pero no hay el contrapeso del testimonio y autoridad apostólica. Se mantiene la tensión entre la importancia de la estructura ministerial en otras Iglesias y el fuerte individualismo carismático de estos escritos, como luego defienden los grupos gnósticos, que valoran mucho el evangelio johaneo[41].

En la segunda y tercera cartas johaneas se advierte la tensión entre un ministro, Diotrefes, que preside una iglesia local (3 Jn 9-10) y un círculo de discípulos que están presididos por un «presbítero o anciano» (2 Jn 1; 3 Jn 1). Es probable que ese anciano desconocido sea una figura carismática[42] y que se contraponga el valor positivo del carismático al autoritarismo del ministro Diotrefes. Esta interpretación sería concorde con la defensa de una eclesiología carismática contra los que subrayan la autoridad de los cargos ministeriales. Pero también podría representar a una autoridad eclesial supralocal, a un presbítero que se opone al sectarismo del ministro local Diotrefes. Pero el presbítero no le excomulga, ni amotina a su comunidad contra él, ni le declara hereje. Sólo indica que recrimina su conducta autoritaria (3 Jn 9) y por tres veces se respalda en la autoridad de la Iglesia (3 Jn 6.9-10). En *cualquier caso, la tensión entre dos tipos de autori*dad, ministerial y carismática, la del cargo y el testimonio experiencial reaparece en las cartas. La autoridad personal del carismático resulta, a todas luces, insuficiente para resolver la división entre los cristianos, ya que hay un choque de mentalidades y de teologías.

Las tensiones de las cartas johaneas muestran los peligros de una eclesiología basada *solamente* en los carismáticos, en el discernimiento comunitario y en el igualitarismo de todos. Fácilmente surge la tendencia al gueto, típica de los grupos espirituales, la hostilidad hacia los grupos cristianos más abiertos a la apertura y el diálogo con los no creyentes y el peligro del fariseísmo espiritual, que lleva a esos grupos minoritarios a considerarse superiores a los otros cristianos, rechazando los propios pecados (1 Jn 3,6-9), contra lo cual reaccionan las cartas (1 Jn 1,8-9). Hay una tensión entre el imperativo comunitario de no pecar y la realidad que apela a Cristo como Paráclito, que aboga por nosotros ante el Padre

---

[41] H. J. Klauck, «Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johaneischen Schriften»: *BZ* 29 (1985) 193-220; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga 1965, 168-87; J. W. Taeger, «Der konservative Rebell. Zum Widerstand der Diotrephes gegen den Presbyter»: *ZNW* 78 (1987) 267-87.

[42] R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983, 96-105.

(1 Jn 2,1-2.12)[43]. El fariseísmo de los grupos espirituales cerrados, que acentúan el radicalismo del evangelio, ha sido siempre la otra cara de su cohesión, pureza ética y ortodoxia doctrinal.

Grupos radicales como los johaneos son necesarios como correctivo, interpelación y exhortación para la gran Iglesia, mucho más amenazada de mundanización, relajamiento en las exigencias éticas e instalación acomodaticia. Pero el igualitarismo carismático y comunitario es insuficiente para resolver los problemas eclesiales, como bien se percibe en estas cartas. De ahí la importancia de los ministerios, de la apertura a las otras iglesias y de la autocrítica contra la tendencia a legitimarse en función de pretendidas comunicaciones del Espíritu (1 Jn 2,1; 3,6; 4,7). Por eso en la iglesia antigua hubo una larga discusión acerca del valor de los escritos johaneos. Algunos grupos cristianos rechazaban estos escritos y no querían que entraran en el canon del Nuevo Testamento, precisamente por su desconfianza respecto de los profetas y carismáticos. A finales del siglo II, todavía Ireneo de Lyon tiene que defenderlos contra ataques dentro de la misma Iglesia[44]. Al asumirlos dentro del Nuevo Testamento, no sólo se canonizó la pluralidad eclesiológica como constitutiva del cristianismo, contra las tendencias posteriores a la homogeneidad, sino que se estableció un contrapeso a la fuerte tendencia institucional, perceptible desde el último cuarto del siglo I.

Este conjunto de escritos es el último intento, dentro del Nuevo Testamento, por conservar una estructura carismática y una cristología del Espíritu, cada vez más amenazada por la propia evolución eclesial. El punto fuerte de esta eclesiología es la defensa de una concepción igualitaria y carismática de la Iglesia, que no rechaza los cargos (cuyo modelo simbólico es Pedro), pero sí los relativiza y los subordina radicalmente al servicio comunitario. Es un intento de frenar la dinámica, ampliamente atestiguada en las cartas pastorales, en favor de cargos autónomos, legitimados por una referencia a los apóstoles, y que, cada vez, cobran más realce respecto a la comunidad discipular. Estos escritos intentan mantener la vieja tradición profética y carismática, más y más debilitada. Por ello son un testimonio privilegiado de la tensión entre institución y carisma como constitutiva de la Iglesia.

b) La protesta externa: la herejía montanista

El proceso de institucionalización, el desarrollo de los ministerios, la progresiva pérdida de referencia al Espíritu, así como la creciente subordinación de la comunidad a los cargos, no fue aceptada por todos los grupos cristianos. Junto a los escritos johaneos surgieron también otros, los montanistas, que plantearon una alternativa más radical en nombre de la «nueva profecía». No sólo denunciaron los peligros del declive de los carismas, sino que impugnaron la evolución histórica y teológica que se había dado desde finales del siglo I[45]. El movimiento surgió en Asia menor, que es también el lugar de origen de los escritos johaneos, probablemente en Frigia hacia la mitad del siglo II y se extendió por el norte de Africa, desde donde se propagó al sur de Europa. Partía de una iglesia con fuerte presencia de judeo-cristianos en la que se conservaban muy vivas las expectativas escatológicas de la cercanía del final de los tiempos, agudizadas por las persecuciones.

---

[43] J Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as evident in the First Epistle of John*, Missoula 1977

[44] «(Otros) no admiten esta forma del evangelio según san Juan, en la cual el Señor ha prometido que enviaría el Paráclito Pero ellos rechazan, a la vez, el evangelio y el espíritu profetico Son verdaderamente pobres de espíritu, que, por no querer admitir falsos profetas, expulsan de la misma Iglesia el espíritu de profecia ( ) No es necesario subrayar que estos mismos espíritus no aceptan tampoco al apóstol Pablo Porque en su primera carta a los corintios habla con detalles de los dones profeticos y conoce varones y mujeres que profetizan en la Iglesia Luego, con esta actitud pecan contra el espíritu de Dios y caen en el pecado irremisible» (Ireneo, *Adv Haer*, III, 11,9)

[45] La mejor recopilacion de fuentes montanistas es la de P De Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris 1913 Una rica información es la de Eusebio de Cesarea en la parte IV, 27 y en la V de su *Historia eclesiástica* Su perspectiva es apologética y distorsiona las informaciones, cf G Bardy, «Introduction», en Eusebe de Césarée, *Histoire ecclesiastique*, IV, París 1987, 94-95, H Bacht, «Montanismus» *Lthk* 7 (1962) 578-80, «Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit» *Scholastik* 19 (1944) 1-18, K Aland, «Montanismus» *RGG* 4 (1960) 117-18, *Kirchengeschichtliche Entwurfe*, I, Gutenberg 1960, 105-48, A. Ehrhardt, *Die Kirche der Martyrer*, Munich 1932, 227-67

Esta iglesia tenía una fuerte corriente profética, en la que jugaron un papel destacado algunas mujeres, sobre todo Priscilla y Maximilla, que se presentaban como testigos de Cristo, como su «palabra, su espíritu y su fuerza». El movimiento estaba compuesto por carismáticos, que eran arrebatados por el Espíritu y enriquecidos con multitud de éxtasis, oráculos, visiones y profecías. El líder y fundador del movimiento fue Montano, el cual se presentó como un portavoz del Paráclito («Mira, el hombre es como una lira y yo la toco como con una cuerda. El hombre duerme y yo lo despierto»), que amonestaba a los fieles a prepararse para el final de los tiempos con la penitencia, el ayuno y la disposición para el martirio. Era un movimiento «milenarista», penitencial y profético, que buscaba devolver a la Iglesia el radicalismo profético perdido. La urgencia de prepararse para el tiempo final llevaba al entusiasmo por el celibato y al menosprecio del matrimonio.

Sus éxtasis y arrebatos místicos eran los que más inquietaban a las iglesias, que los acusaban de «antinaturales, irracionales e ininteligibles», mientras que los montanistas recurrían a las Escrituras, especialmente a las cartas paulinas, para probar la validez de esas comunicaciones del Espíritu (Hch 10,10; 11,5; 22,17; 1 Cor 12-14). Por su parte, sus adversarios apelaban a la ordenación e inteligibilidad de los carismas, que proponía el mismo Pablo, entre los cuales se incluía que las mujeres no hablaran en público. También impugnaban el anuncio de la inminente llegada del Señor[46]. El movimiento se extendió muy rápidamente y encontró muchos adeptos en la pequeña clase media y en los comerciantes, difundiendose por las iglesias de occidente desde España hasta la misma Roma. Se formaron así grupos de agitadores en las iglesias, a las que criticaban por su falta de carismáticos y ausencia de revelaciones del Espíritu. La venida del Espíritu, demostrada por la abundancia de carismas, probaba la cercanía de la llegada de Cristo.

Se intentó refutarlos apelando al criterio de su estilo de vida, como se hacía con los falsos profetas, pero chocaban con su radicalismo austero y su disposición al martirio. Ellos replicaban acusando a los obispos de ser «asesinos de los profetas», recurriendo a textos de las Escrituras[47]. El movimiento atrajo a muchos cristianos, entre ellos al teólogo Tertuliano[48], que intentó conciliar la tradición carismática y el ministerio institucional, al que presentaba como un testimonio personal. Sus escritos sobre el ayuno, sobre el segundo matrimonio y la castidad, así como otros escritos sobre disciplina eclesiástica y penitencial, reflejan la mentalidad montanista. El Paráclito, según la concepción de Tertuliano, no venía a traer nuevas verdades, ya que la doctrina había sido transmitida por los apóstoles, sino una forma de vida más perfecta y una praxis y disciplina eclesial más severa. Por eso rechaza la praxis general del perdón de los pecados. Aunque la Iglesia tenga capacidad para perdonar pecados, en muchos casos no debería ejercerla y rechaza que los sacerdotes tengan esa potestad individual, ya que sólo el Espíritu puede perdonar. De esta forma combina el rigorismo, la carismaticidad de la Iglesia y la apelación constante al Espíritu, a costa, incluso, de la cristología[49].

A finales del siglo II se consolidó el movimiento y construyó una red de iglesias bien organizadas que hicieron la competencia a la iglesia católica. Los escritos johaneos, que insisten en las enseñanzas del Paráclito, y los paulinos (1 Cor 13,9-10) son los que les sirvieron para legitimarse ante las iglesias. El entusiasmo de los montanistas por el cuarto evangelio, como el del Espíritu, fue una de las causas de la resistencia de muchos cristianos a admitir ese evangelio en el canon del Nuevo Testamento. La Iglesia respondió al movimiento con una serie de concilios y

[46] P de Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, Paris 1913, 93-96, 115-16

[47] Una buena síntesis del montanismo es la que ofrecen W C Frend, «Montanismus» *TRE* 23 (1994) 271-79, G Bardy, «Montanisme» *DthC* 10 (1929) 2355-2370 También H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 204-210, K Aland, *Kirchengeschichtliche Entwurfe*, Gutersloh 1960, 105-48, W C Frend, «Montanism» *RSLR* 20 (1983/84) 521-37, J L Ash, «Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church» *ThSt* 37 (1976) 227-52

[48] W Bender, *Die Lehre uber den Hl Geist bei Tertullian*, Munich 1961, J Liebaert, «Communion spirituelle et Institution dans l'Église avant le IV siècle» *Acan* 25 (1981) 157-68

[49] W Bender, *Die Lehre uber den Hl Geist bei Tertullian*, Munich 1961, 150-69

una excomunión de los herejes. El acento se puso en discernir entre falsos y verdaderos profetas, siendo el criterio el consenso con la jerarquía y con la tradición apostólica. También se formó una literatura apologética contra el montanismo, que es la que actualmente nos ofrece mayor información indirecta sobre el movimiento. Lógicamente es una información parcial y distorsionada, que narra las cosas desde la perspectiva «ortodoxa».

Una de las paradojas es que al final acabó sufriendo un proceso de institucionalización y de centralización jerárquica como única vía de subsistencia para resistir a la persecución de la iglesia oficial. Lo que comenzó como protesta antiinstitucional acabó institucionalizándose para subsistir. Este movimiento, que acabó como alternativa a la iglesia oficial, perduró hasta el siglo IV, lo cual muestra su vitalidad. Fue precursor de otros movimientos posteriores, que también surgieron buscando la radicalidad evangélica y como protesta profética contra una iglesia instalada. El donatismo se mezcló con los montanistas y mezclados perduraron hasta finales del siglo VI en Africa y Asia menor. Tuvo efectos negativos para la iglesia católica, ya que generó una reacción antiprofética y anticarismática. Por otra parte, favoreció indirectamente el proceso de institucionalización y el control episcopal de la liturgia[50].

c) *Mártires y confesores como herederos de los profetas*

Esta tradición profética dejó en la Iglesia una gran desconfianza contra los profetas y carismáticos, así como confirmó los prejuicios antifeministas del cristianismo de la época. Sin embargo, la convergencia entre el testimonio profético como un signo del Espíritu, y la crítica evangélica radical a la misma Iglesia, como ocurrió en el caso de los montanistas, encontró herederos en un primer lugar en los mártires, a los que se había prometido el Espíritu en medio de las persecuciones (Mc 13,11; Mt 10,20; Lc 12,11; Hch 7,55)[51]. Los mártires fueron los santos por antonomasia de la comunidad cristiana y se les atribuyó el mismo Espíritu que a los profetas[52]. El martirio es un combate contra el espíritu del mal y se asemeja a las tentaciones de los profetas, culminando en el mismo Jesús. El martirio es la forma suprema de imitación de Cristo. Los mártires, que habían muerto confesando su fe, y los «confesores», tras la tortura, se veían como testigos privilegiados de Cristo y se les achacaban dones proféticos (visiones, éxtasis, milagros, etc.). Eran «los más dignos de conocer los misterios divinos» (Orígenes), sucediendo a los apóstoles y profetas paulinos (1 Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 3,3.9; 6,19; Col 4,3)[53].

El término «confesores» es un neologismo cristiano. Remite a la afirmación de Jesús sobre confesarle o negarle ante los hombres (Mt 10,32; Mc 8,38; Lc 9,26; 12,8-9). Es un término constante de los escritos martiriales. El cristiano confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, primeramente contra los gnósticos y docetas de las cartas johaneas y de Ignacio de Antioquía[54], luego en el siglo III contra las autoridades que persiguen a los cristianos. Por eso inicialmente no hay distinción entre el mártir y el sobreviviente del

---

Las consecuencias reactivas que produjo el montanismo son analizadas por A Ehrhardt *Die Kirche der Martyrer*, Munich 1932, 265-336

[51] M Slusser, «Martyrium, III/1» *TRE* 22 (1992) 208-12, W Rordorf-A Solignac, «Martyre» *Dspir* 10 (1980) 718-37, M Lods, *Confesseurs et Martyrs Sucesseurs des prophetes dans l'Église des trois premiers siecles*, Neuchâtel 1958, A Martin, «La reconciliation des lapsi en Egypte» *RSLR* 22 (1986) 256-69, D van Damme, «Martyc-Xpictianoc Uberlegungen zur ursprunglichen Bedeutung des altkirchlichen Martyrertitels» *FZPhTh* 23 (1976) 286-303, H von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Gotinga [2]1964, R Jacob, «Le martyre, epanouissement du sacerdoce des chretiens, dans la littérature patristique jusqu'en 258» *MSR* 24 (1967) 57-83, 153-72, 177-209, B Kotting, «Die Stellung des Konfessor in der Alten Kirche» *JAC* 19 (1976) 7-23, A Ehrhardt, *Die Kirche der Martyrer*, Munich 1932

[2] Diversos testimonios de la presencia del Espiritu en los mártires pueden encontrarse en el estudio de R Jacob, «Le martyre, epanouissement du sacerdoce des chretiens dans la litterature patristique jusqu'en 258» *MSR* 24 (1967) 187 89

Una recopilacion de estos milagros, visiones, extaxis, etc , en la literatura sobre el martirio es la que ofrece M Lods, *Confesseurs et martyrs* Neuchâtel 1958, 29-33

[4] Un detenido estudio de como se fue ampliando la confesion cristiana, desde su sentido inicial en el Nuevo Testamento hasta el testimonio ante los herejes, lo ofrece H von Campenhausen, «Das Bekenntnis im Urchristentum» *ZNW* 63 (1972) 210-53

martirio, aunque desde el 250 se aplica a los segundos el término de «confesor». A estos mártires y confesores se les debía el mismo respeto que a los profetas, aunque también había que discernir entre ellos. El martirio no bastaba, sino que se exigía la ortodoxia doctrinal y la pertenencia a la Iglesia.

Estos confesores presidían la Iglesia junto a la jerarquía y en algunas comunidades se les concedía un honor mayor que a los mismos presbíteros[55]. Tenían la función de reconciliar a los pecadores, sobre todo a los «lapsos», que habían apostatado de la fe, con sus oraciones y sus cartas de paz[56]. El trasfondo teológico de esta actividad eclesial hay que ponerlo en la función de juez que se asignaba a los mártires en la Iglesia antigua, en base a textos que afirman que se sentarían a juzgar con Cristo (Mt 19,28, Lc 22,30; 1 Cor 6,2; Ap 20,4). A partir de ahí, surge el culto a los mártires como intercesores ante Dios por la Iglesia y por los difuntos. Esto se extendía a los confesores, mártires vivientes, que ejercían una función judicial e intercesora respecto de los pecadores, paralela a la de los obispos[57]. De ahí las inevitables tensiones entre las competencias del obispo y de los confesores. Por un lado, éstos combatían los esfuerzos episcopales por controlar la readmisión de los apóstatas en las comunidades. Por otro, los mismos confesores estaban divididos en corrientes rigoristas o indulgentes respecto de los lapsos.

Los choques fueron frecuentes en la práctica[58], porque la teoría teológica no cuestionaba ni los poderes episcopales ni el derecho de los confesores a interceder y mediar por los caídos. De esta manera, los confesores son un claro ejemplo del protagonismo eclesial de algunos seglares en la Iglesia, cuya autoridad personal carismática hacía sombra a la misma jerarquía. Esta función de los «confesores» se limitó poco a poco en favor de los obispos. Cipriano los hacía participar, juntamente con los ministros, en las deliberaciones sobre la recepción de los apóstatas, pero rechazaba que actuaran independientemente de la autoridad episcopal. Posteriormente sus decisiones se transformaron en ruegos y recomendaciones al obispo, que mantenía su autoridad última[59]. Los confesores otorgaban también cartas de recomendación a los cristianos que

---

[55] Hermas, *Visión*, III,1,8-9, 2,1-2 Se amonesta a Hermas a sentarse con los presbíteros, pero que deje los puestos de la derecha «para aquellos que ya han agradado a Dios y han sufrido por su nombre» No hay precisión acerca de si los presbíteros son ya un cargo o se mantiene la vieja concepción de ancianos de la comunidad Hermas da la preferencia a los profetas respecto a los presbíteros (conservando todavía la estructura carismática) y subordina a ambos al mártir, que preside en un lugar destacado, junto con los anteriores

[56] Eusebio, *Hist eccl*, V,1,45-46 «Los mártires daban la gracia a los que no lo eran Fue una gran alegría para la virgen madre (la Iglesia) recibir vivos aquellos que había rechazado de su seno muertos En efecto, por ellos los apostatas fueron medidos de nuevo y fueron concebidos y reanimados por segunda vez Aprendieron a confesar su fe», «(Los mártires) no mostraron arrogancia respecto de los caídos, sino que socorrieron a los mas necesitados » *Hist eccl*, V,2,6-7, VI,42,5

[57] Cipriano, *Ep*, 23 «Sabed que todos nosotros conjuntamente hemos dado la paz a quienes os han dado cuenta de su conducta despues de los delitos, y queremos que deis a conocer esta decisión a los demas obispos Deseamos que vosotros esteis en buena concordia con los santos martires», *Ep*, 22 «Todos a los que el Señor se ha dignado llamar en tan terrible persecucion hemos enviado unanimemente la reconciliacion por carta a todos en bloque ( ) Por eso, hermano, te pido que ( ) despues de exponer la causa ante el obispo y cumplida la exomologesis, se les dé la reconciliacion y no solamente a estos, sino a los que conoceis que nos son queridos» Esta practica fue mas frecuente en Africa que en otras partes del imperio Diversos testimonios de como los confesores reconciliaban a los apostatas con la Iglesia pueden encontrarse en el estudio de A Martin, «La réconciliation des lapsi en Egypte» *RSLR* 22 (1986) 260-64

[58] Eusebio, *Hist eccl*, VI,42,5 El obispo Dionisio se pregunta «¿Debemos seguir el parecer y la opinion de los mártires y juzgarlos favorablemente de forma inmediata, y ser buenos con aquellos de los que se han compadecido? ¿O debemos declarar injusto su juicio y suprimir sus determinaciones?»

[59] Cipriano, *Ep*, 34,3 «Si alguno de nuestros presbiteros o diáconos o de los transeuntes osare comunicar con los lapsos antes de nuestra sentencia, sea apartado de nuestra comunicacion hasta que defienda la razon de su conducta temeraria ante nosotros», *Ep*, 55,5 «despues se estudiara la causa de los lapsos, deliberando en comun los obispos, presbiteros, diaconos, confesores y laicos que se han mantenido firmes», 33,1 2 «la Iglesia descansa sobre los obispos y toda la actuacion de la misma se rige por estos mismos jefes Estando esto establecido por ley divina, es sorprendente que algunos hayan llegado con temeraria audacia a escribirme que dirigian cartas en nombre de la Iglesia» ( ) «Me han escrito algunos de los lapsos que son humildes ( ) y aunque hubiesen recibido un billete de los martires para que finalmente el Señor admitiera su satisfaccion, me han escrito que reconocen su pecado, que hacen una verdadera penitencia, y que no piensan de forma imprudente y temeraria precipitar su reconciliacion, sino que esperan nuestra presencia» A pesar de sus

iban a ir a otra comunidad, lo cual molestaba a los obispos que reclamaban para sí el monopolio de esas cartas. En los cánones 25 del sínodo de Elvira (300) y 10 de Arles (314) se decidió que esas cartas de los confesores sólo debían ser aceptadas cuando traían el visto bueno del obispo, para evitar así confusiones del pueblo.

También ejercían un auténtico «poder de llaves» respecto de los pecadores, junto a los obispos. Si éstos eran los ministros del sacramento de la penitencia, que era público y se realizaba en el contexto de la asamblea eclesial, los confesores también lo ejercían como «hombres apostólicos» en virtud de su responsabilidad espiritual por la comunidad[60]. Esta es una buena muestra de cómo se mantenía todavía en la eclesiología la doble referencia a Cristo y al Espíritu, a pesar del proceso de concentración de funciones en los ministros que se había producido en la Iglesia. Entre todos destaca Cipriano por sus reservas respecto a esta práctica eclesial, a pesar de que reconocía el carácter intercesor de los mártires. Sus dificultades con los confesores[61] y su fuerte episcopalismo le llevaron a limitar al máximo la autoridad de éstos, ampliamente aceptada en la iglesia antigua. De la misma forma que el obispo recibe el título de «hombre espiritual», el propio de los profetas y mártires, así también se reconoció a éstos un poder profético y apostólico. El martirio de los apóstoles y la enseñanza apostólica de los mártires favorecieron la interacción entre la autoridad episcopal y la de los confesores.

El carácter carismático de estos testigos de la fe se muestra también en el hecho de que aquellos confesores que habían testimoniado su fe en las persecuciones no necesitaban la imposición de manos para ser ordenados como presbíteros. Su testimonio era la mejor prueba de que habían recibido el Espíritu de la ordenación[62]. Esto muestra hasta qué punto estaba afianzada en la Iglesia la idea de que el ministerio y el martirio dependían del Espíritu. Esta situación cambió a partir de la primera persecución

---

reservas respecto de los confesores, nunca pone en cuestion su derecho a dar cartas de reconciliación (*Ep* , 18,1) La praxis de los confesores oscila entre la autonomia, la intercesion y la recomendacion, y la petición al obispo de que se les exima de la correspondiente penitencia Era más facil reconciliar a laicos apostatas que a miembros del clero Estos en muchos casos eran readmitidos en la Iglesia, pero, de hecho, quedaban reducidos al estado laical y perdian su rango liturgico

[60] Los poderes apostolicos para la reconciliacion de los pecadores eran los del obispo «Que tenga el poder de remitir los pecados segun el espiritu del sacerdocio soberano, que distribuya las partes, siguiendo vuestro mandato y que desligue todo vinculo segun la potestad que diste a los apostoles» (Hipolito, *Trad Apost* , 3) Tambien *Didascalia,* 5, 9, Tertuliano, *De pud* , 1,6, 18,17, Cipriano, *De lapsis,* 19 Estos poderes se reconocian a los «confesores», como herederos en espiritu del poder de llaves Eusebio, *Hist eccl* , V,2,5 «defendian a todo el mundo y no acusaban a nadie, desligaban a todos y no ligaban a ninguno», Tertuliano, *Scorpiace,* 10 les da el titulo de «hombre apostolico», *De pudicitia,* 21,17, 22,3-4, cf M Lods *Confesseurs et martyrs*, Neuchâtel 1958, 67-72, E Dassmann, *Sundenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfurbitte in den fruhchristlicher Frommigkeit und Kunst*, Munster 1973, 163-83, H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 135-62, 234-61

[61] Cipriano recrimina la independencia de algunos confesores, a los que califica de peor que los apóstatas por romper la unidad de la Iglesia «y tratar de separar las ovejas del pastor» «No deben dejar oir sus improperios y querellas, ni arrojar veneno contra los hermanos y sacerdotes de Dios» Cipriano, *De unitate,* 19 21

[62] «Si un confesor ha estado en prision en cadenas por el nombre (de Dios), que no se le impongan las manos para el ministerio de diacono o de presbitero, pues por su confesion es digno del sacerdocio» Hipolito, *Tradicion Apostolica,* 9 B Botte *SC* 11,41 En cambio, si el que ha dado testimonio en las persecuciones no ha sufrido y se le ha dejado libre, entonces no tiene derecho al ministerio, aunque si a la honra por parte de la comunidad Esta disposicion no se queda en mera teoria y hay testimonios de que se llevo a la practica con confesores a los que se integro en el orden de los presbiteros (Eusebio, *Historia eclesiastica,* III,20,6, III,32,6) Esa confesion ante el martirio es la que hizo que entrara en el sacerdocio Calixto, que luego fue obispo de Roma, sin que se hable nunca de que se le impusieran las manos para la ordenacion presbiteral Hay otros casos de confesores que luego son elegidos como obispos, sin que nunca se hable de una ordenacion previa presbiteral Esta regla se mantiene todavia en los canones de Hipolito (336-40) En el canon sexto se afirma que ese confesor «ha sido encontrado digno por Dios para el presbiterado Por tanto, no debe ser consagrado por el obispo, pues su confesion es su consagracion En cambio, si debe ser obispo, entonces si hay que consagrarlo» La tradicion continua todavia en el siglo V en el *Testamentum Domini*, cf B Kotting, «Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche» *JAC* 19 (1976) 14-22, C Vogel, «Le ministre charismatique de l'eucharistie Approche rituelle», en *Ministeres et celebration de l'eucharistie*, Roma 1973, 191 98, «A propos d'un ministere charismatique de l'Eucharistie» *RDC* 23 (1972) 347-56

general con Decio (229-51), que generó un gran número de confesores. Admitir a los que solicitaban el rango de presbíteros, como había sido la práctica anterior, resultaba inviable ante la cantidad potencial de candidatos y la dificultad que planteaba el caso de las mujeres. Por eso se restringió el acceso al ministerio [63]. Cipriano veía el testimonio de los confesores como un signo de la presencia del Espíritu y les consideraba como carismáticos, pero subordinándolos a los ministros ordenados. Poco a poco perdieron el derecho a ser dispensados de ordenarse. Durante un tiempo, se les concedió el título honorífico de presbíteros y una cantidad de dinero mensual, como a los ministros, pero sin que pudieran ejercer funciones presbiterales. Se pasó del derecho al ministerio, ya que bastaba el testimonio martirial de que tenían el Espíritu, al mero título honorífico, para finalmente desaparecer ambos.

- *Los monjes como herederos de los mártires*

A partir del siglo IV se cierra el ciclo de los mártires en la Iglesia. Una nueva corriente se hizo notar como heredera de la tradición carismática: el monacato. De la misma forma que los mártires se veían como herederos de la tradición profética, así también los monjes respecto de los mártires [64]. A partir del siglo IV, al acabar las persecuciones, se alargó el título a ascetas, monjes y ministros, como indicativo de la santidad de vida. Desde la segunda mitad del siglo IV abundan inscripciones con el título de «obispo y confesor», resaltando la santidad del personaje. Lo que inicialmente era un título de una iglesia perseguida pasó a convertirse en denominación de vida ascética y virtuosa.

Desde comienzos del siglo III, concretamente con Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano, se elaboró una doctrina de la perfección que fuera accesible a todos y que se pusiera a la altura del martirio, reservado a unos pocos [65]. Surgió así la idea de un martirio espiritual o incruento, el cual constituye la base de las doctrinas de Antonio, Pacomio y Macario, que son los padres del monacato. El monje se asemeja al mártir en cuanto que es el «soldado de Cristo» y el «atleta de Dios» que combate contra el espíritu del mal. El martirio y el monacato se vieron como un segundo bautismo y la imitación de los mártires fue una meta de la vida monacal. El concepto de la profesión monástica como un segundo martirio remite al mismo Pacomio. Posiblemente es lo que también afirma san Atanasio, cuando escribe la vida de san Antonio, el padre de los monjes, y afirma que se le perdonaron los pecados cuando se consagró a Dios en la vida monástica [66].

Ambos, martirio y monacato, surgieron de la comunidad y estaban constituidos por laicos. De la misma forma que hay laicos «confesores» que, tras

[63] En las *Constituciones de la iglesia de Egipto*, que son una versión ampliada de la *Tradición apostólica* de Hipólito, no solo se exige la ordenación del confesor para el episcopado, sino incluso para el presbiterado. Posteriormente, incluso se exige ordenarlos para recibir el diaconado. *Constit. Apostol.*, VIII,23,3. Pertenecer a los confesores da preferencia para ser elegido como candidato al orden presbiteral y episcopal. Según Hegesipo, los parientes del Señor fueron elegidos para dirigir ciertas iglesias en su doble condición de mártires y de parientes (Eusebio, *Hist. eccl.*, III,20,6).

[64] Los monjes son crucificados (Juan Crisóstomo, *In Matthaeum* 68: *PG* 58, 643) y continúan la vida de los mártires (*Pachomii vita prima*, 1; Juan Cassiano, *Conf.*, XVIII,7). La idea de que la vida monacal es un martirio no solo impregna los apotegmas de los Padres del monacato, sino también la teología a partir del siglo IV; cf. A. Solignac, «Martyre»: *DS* 10 (1980) 734-35; P. Michel, «Monachisme»: *DS* 10 (1980) 1552.

[65] W. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the successor or the Martyr*, Washington 1950; «The Monk and the Martyr», en B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus eremita*, Roma 1956, 201-28; K. S. Frank (ed.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt 1975; «Vita apostolica und Dominus apostolicus», en *Konzil und Papst* (G. Schwaiger ed.), Munich 1975, 27-36; R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford 1968; L. Bouyer, *Introduction a la vie spirituelle*, París 1960, 136-58; R. Bultot, *Christianisme et valeurs humains*, III, Lovaina-París 1963; A. J. Festugiere, *Les moines d'Orient*, I: *culture ou saintete*, París 1961, 16-21; A. De Vogüe, «Les proces des moines d'autrefois»: *Christus* 12 (1965) 113-128.

[66] Atanasio, *Vita S. Antonii*, 65: *PG* 3,533 A-B. En la época del Pseudo Dionisio se habla ya de «sacramento de la perfección monástica», con claras analogías al sacramento del bautismo. Esta idea tiene una amplia recepción dentro y fuera de la literatura monacal; cf. E. Malone, «The Monk and the Martyr», en B. Steidle (ed.), *Antonius Magnus eremita*, Roma 1956, 210-24; *The Monk and the Martyr. The Monk as the successor or the Martyr*, Washington 1950, 122-31.

acabar la persecución, se integraron en las filas de los presbíteros y obispos, así también ocurrió en el monacato. Se pasó del rechazo inicial a admitir a clérigos a la progresiva y lenta clericalización de las comunidades monacales, mucho más en occidente que en oriente. Algunas corrientes ilustradas del monacato, por ejemplo Evragio, defendían que los monjes eran los hombres espirituales por excelencia y que, siguiendo la tradición de los confesores, estaban por encima de los mismos clérigos. De ahí el rechazo inicial a que se ordenasen de presbíteros[67]. De la misma forma que existieron tensiones entre los confesores y los obispos, así también los monjes se convirtieron en testigos espirituales que arrastraban al pueblo y en voz crítica y autónoma respecto de la jerarquía. De ahí la tendencia de san Atanasio y san Basilio a elegir monjes como obispos, para que convergieran la autoridad carismática y ministerial.

La ascesis monacal contrastaba con la creciente mundanización de la Iglesia institucional. Los monjes intentaron realizar el reinado de Dios desde una comunidad que siguiera las huellas de una iglesia primitiva idealizada y exaltada. Por un lado, se puso el acento en la renuncia incondicional a los bienes, como expresión radical del rechazo del mundo y de la consagración a la perfección. La pobreza real se convirtió en una forma de imitación de la iglesia primitiva (Hch 4,32-35), para luego acentuar progresivamente la desposesión individual de los bienes. De esta forma, el superior se convirtió en el representante espiritual de la divina providencia, que cuidaba de las necesidades de todos, y en el propietario legal de los bienes comunitarios. También aquí se advierte el paso de una praxis carismática e individual a otra institucional y comunitaria[68]. A esto se añadió la virginidad para consagrarse de forma inmediata a Dios y como signo de la tensión por el final de los tiempos. Cuando en el siglo IV desapareció esta esperanza, se vio en la virginidad y en la continencia un medio de acelerar la extinción de la especie humana, es decir, de apresurar el tiempo de la venida de Cristo, que es una idea que también se desarrolló en el montanismo. A esto se añadió, lógicamente, el aprecio de toda la tradición cristiana por la virginidad como valor del reinado de Dios y forma de imitación de Jesús. De esta forma mantuvieron el radicalismo carismático y una forma de vida que rompía con los moldes de la vida en el mundo para prepararse a la futura venida de Cristo[69].

Finalmente surgió la obediencia, que inicialmente exigía disponibilidad para dejarse guiar por el guru o padre espiritual, pero que luego se convirtió en un signo de humildad y en el sacrificio por antonomasia del monacato (obedecer como un cadáver) convergiendo con la exigencia jerárquica de sometimiento a la autoridad institucional. Lo que se exigía a un padre espiritual era tener el Espíritu y ser capaz de discernir. Este primado de lo carismático sobre lo jurídico-institucional es lo que luego cambió con la figura del abad, que pasó a ser el «superior» antes que el «padre espiritual», aunque ambas corrientes se mantuvieron en la teología monacal. La obediencia se transformó en la expresión fundamental de la humildad y de la imitación de Cristo[70]. El monacato no puso el acento en la transformación del mundo, sino en la renuncia a él. El seguimiento de Cristo se canalizó en una espiritualidad rigorista, impregnada del platonismo y estoicismo, hostil al cuerpo y con una mística que llevaba a imitar la vida angélica. De esta forma se creó un grupo aparte, con un estilo de vida que les distanció

[67] A Dihle, «Demut» *RAC* 3 (1957) 769, cf PsDion Areop , *Ep* , 8, Joh Cass *Con* , 1 4,1

[68] B Buchler, *Die Armut der Armen Uber die ursprunglichen Sinn der monchlichen Armut*, Munich 1980, A De Vogue, «La pauvrete dans le monachisme occidental du IV au VIII siecle» *Ccist* 46 (1984) 177 85, G Ruggieri, «Dalla poverta all'uso e alla proprieta dei beni» *CrSt* 5 (1984) 131-50

[69] J Lacarriere, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris 1961, 29-38 La virginidad se veia como un combate semejante al martirio ya desde el siglo III San Ambrosio afirma que la virginidad no solamente es elogiable «porque se encuentra en los martires, sino porque ella misma hace mártires» (San Ambrosio, *De virginibus*, 1,10) Esta es una de las razones de la virginidad en el monacato, cf E E Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950, 59-60, «The Monk and the Martyr», en *Antonius Magnus eremita*, Roma 1956, 201

[70] K S Frank, «Gehorsam» *RAC* 9 (1976) 418-430, H Edmons, «Abt» *RAC* 1 (1950) 50 55, A Dihle, «Demut» *RAC* 3 (1957) 765-75, C Bamberg, «Geistliche Fuhrung im fruhen Monchtum» *GuL* 54 (1981) 276-90, P Magnard, «La liberte chretienne dans les spiritualites de l'obeissance» *VS* 144 (1990) 213-26

de los laicos, para los cuales se desarrolló una espiritualidad mínima, que «transigía» con la vida en el mundo, el dinero y el matrimonio[71].

El monacato, en un primer momento, y las órdenes religiosas luego, se mantuvieron como una reserva carismática dentro de la Iglesia, con una autonomía relativa respecto de la autoridad jerárquica. Muchas de las corrientes renovadoras y propulsoras del radicalismo evangélico surgieron en medios monacales o encontraron en ellos acogida e impulso. Además, las comunidades monacales fueron especialmente cercanas al pueblo, habiendo contribuido de forma esencial a la piedad y religiosidad popular. La historia del carisma en la Iglesia no puede escribirse al margen de la vida monacal (religiosa), que tiene en el catolicismo el papel de las sectas dentro del protestantismo. Ambas representan al carisma dentro de la iglesia institucional, aunque muchas sectas evangélicas acabaron creando otras iglesias[72].

Lo más negativo de este proceso es el alejamiento del monacato, y luego de la vida religiosa, de los laicos, para constituirse en corriente aparte, a veces como una «iglesia dentro de la iglesia». Los monjes fueron, con la jerarquía, el grupo protagonista de la Iglesia, los primeros representando al carisma, los segundos a la institución, ambos frecuentemente unidos bajo la figura de obispos y presbíteros monjes, relegando al laico a «cristiano de segunda fila»[73]. Este carácter exclusivista y elitista del monacato limitó su fecundidad carismática. También frenó su posibilidad de contrapeso al proceso de institucionalización de la Iglesia, preservando su carácter comunitario y laical, que es lo que pretendieron los escritos johaneos, las corrientes montanistas y los mártires, corrientes decididamente laicales y comunitarias.

4. La tensión constitutiva entre el carisma y la institución

Uno de los elementos constitutivos de los escritos fundacionales cristianos es su carácter conflictivo, tenso, y a veces paradójico. Ya en la cristología hablamos de Jesús y de Cristo; de resurrección y de encarnación; del hombre-Dios; de cristología ascendente (Marcos) y descendente (johanea); de cristología del Verbo y del Espíritu; de *títulos mesiánicos* y de filiación. Lo mismo ocurre en la eclesiología: la Iglesia tiene su origen en Jesús, pero se constituye después de su muerte; tiene una dimensión cristológica, pero también pneumatológica o espiritual; depende de la vida de Jesús, pero es posterior; es apostólica y profética; carismática y también institucional; se funda en los doce, pero el gran apóstol es Pablo; tiene raíces judías, pero es también pagana; es una y múltiple, comunión de tradiciones heterogéneas, algunas incompatibles. Este carácter plantea a la Iglesia dos problemas: el de su unidad y diversidad, y la tensión entre carisma e institución.

- *Algunas tensiones en el Nuevo Testamento*

El movimiento cristiano tiene distintas dimensiones y no permite quedarse con una de ellas ignorando las otras. La idea de una iglesia armónica, homogénea y con una doctrina común aceptada por todos se ha impuesto en la eclesiología, a pesar de que no responde ni a la historia ni a la teología. Se ve a la Iglesia como resultado del crecimiento a partir de una semilla inicial, como un árbol que genera diversas ramas. Y se considera la historia como un progreso ininterrumpido, que se ha aprovechado de las mismas crisis y herejías, como un factor de crecimiento doctrinal y estructural. La iglesia actual sería el término de este desarrollo. La meta sería la misma para todos y la identidad sería universal y uniforme.

La comprensión idealista de la evolución encie-

[71] I. Hausherr, «Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères», en *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Roma 1963, 33-115.

[72] Al analizar las distintas corrientes y sus tipologías se pueden constatar los puntos comunes entre los escritos johaneos, las herejías montanistas y donatistas y el monacato. Un estudio clásico es el que ofrece E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, I, Tubinga 1977, 90-105; 358-426; 794-848; *Gesammelte Schriften*, II, 146-82. También cf. P. A. Turcotte, «L'Église, la secte, la mystique et l'ordre religieux»: *EeT* 20 (1989) 77-98; J. Séguy, *Christianisme et société*, París 1980.

[73] He analizado este proceso en *La espiritualidad de los laicos*, Madrid [2]1995, 87-99.

rra un «positivismo» eclesiológico y se ha reforzado en la actualidad con el modelo de la Iglesia como «sociedad perfecta». Este es un término sacado de los tratados políticos del siglo XVIII, que ha tenido una amplia repercusión en la eclesiología del siglo XIX y del siglo XX. La Iglesia como sociedad perfecta tiende a compararse con sociedad estatal, poniendo el acento en el gobierno, en la jerarquía, que desde arriba controla, dirige y orienta a todo el cuerpo eclesial. De esta eclesiología surgieron los actuales concordatos, acuerdos entre los gobiernos de las dos sociedades, estatal y eclesial. Consecuentemente la Iglesia se identifica con el papa y los obispos, mientras que la comunidad pasa a un segundo plano, se convierte en el objeto de la atención pastoral de la jerarquía. No hay aquí lugar alguno para el conflicto, que siempre se ve como resultado del pecado, generalmente de la desobediencia de los fieles respecto de la jerarquía.

Esta visión encubre las tensiones del cristianismo primitivo y los conflictos eclesiológicos en el Nuevo Testamento. El avance de los estudios bíblicos en el catolicismo, así como una mayor comprensión histórica de la eclesiología han llevado a impugnar esta eclesiología en favor de otra que sea capaz de asumir las diferencias. La catolicidad pasa por testimoniar cómo se puede vivir en comunión respetando las plurales culturas, tradiciones y lenguas. Es lo que subyace a la idea de la Iglesia como «nueva humanidad», como comunidad abierta con pretensiones universales. Desde los rasgos específicos de cada cultura es posible ser cristiano, sin que la fe anule las construcciones socio-culturales. La misma Iglesia cristiana existe en los judeo y en los pagano-cristianos, en Asia y Europa, en el siglo I y en el II, pero esto no implica que las formas de organizarse, de celebrar los sacramentos o de hacer teología sean idénticas. El canon del Nuevo Testamento consagra la pluralidad de Iglesias como mediación necesaria para llegar a la única Iglesia de Cristo. No hay una sola eclesiología, sino diversas y contrapuestas que, al relacionarse, crean equilibrio y modifican la unilateralidad de cada una por separado. No hay un canon homogéneo ni una unidad sin tensiones.

Surgió así la eclesiología de comunión, fruto de la renovación bíblica, histórica y teológica. El problema está en que esa concepción no responde a la realidad actual de la Iglesia, con lo que crece cada vez más la distancia entre lo que enseña la teología (la que ha sido más receptiva a estas aportaciones, porque subsiste la tradicional que sólo ha sufrido una modernización terminológica, pero que sigue manteniendo el esquema jerarcológico anterior al Vaticano II) y las actuales estructuras de la Iglesia. Hay crisis porque se ha producido un bloqueo de la dinámica transformadora del Concilio Vaticano II. La minoría conciliar tradicional se ha convertido a nivel oficial en mayoría posconciliar.

- *La institución al servicio del carisma*

El estudio del Nuevo Testamento ha llevado a un replanteamiento de la institucionalidad de la Iglesia. En el segundo milenio había prevalecido un enfoque sociológico de la Iglesia, instituida por Jesucristo con una estructura jerárquica claramente delimitada y, por ello, irreformable. La fundamentación cristológica de la Iglesia como institución reducía al Espíritu a ser el «alma» de la Iglesia, canalizado en la actuación de la jerarquía y los sacramentos. No había espacio ni para las discontinuidades históricas, ni para las diferencias teológicas. Tampoco para la creatividad de la Iglesia en las épocas históricas, ya que todo arrancaba del mismo Cristo, aunque fuera sólo de forma germinal, como una semilla que tenía que desarrollarse. Tampoco había posibilidad alguna de impugnar la evolución de la Iglesia, que respondía a la voluntad de Dios.

Esta concepción eclesiológica eliminaba la actividad autónoma del Espíritu. Se partía del Hijo, como enviado del Padre, el cual daba el Espíritu. La cristología no sólo había integrado dentro de sí a la actividad del Espíritu Santo [74], sino que, en buena parte, se había desarrollado al margen de la vida y obra de Jesús. Todo arrancaba de un plan de Dios, realizado por su Hijo eterno, y la salvación se centraba en la encarnación, muerte y resurrección. La

[74] La pervivencia y consecuencias de esta eclesiología en el catolicismo ha sido analizada por M. Kehl, *Kirche als Institution*, Francfort 1976, 67-88; P. Serrard, *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition*, Londres 1959, 61-72.

actividad eclesial del Espíritu quedaba reducida a un mínimo: inspirar a la jerarquía y asegurar que los sacramentos fueran medios para recibir la gracia. El sacramento del orden y la confirmación conferían el Espíritu, el primero para el gobierno jerárquico de la Iglesia y el segundo para la vida laical.

Una eclesiología carismática y profética era inviable y el acento se puso en la institución visible de la Iglesia. El esquema tradicional de la teología fue el siguiente: Cristo es el que da el Espíritu («De Christo capite», «De gratia capitis»), que se canaliza en la jerarquía a partir de Pedro y los apóstoles, continuando luego en el papa y los obispos, y los sacerdotes y diáconos. Los ministros son, según su grado, los «representantes de Cristo» (el «alter Christus»). Es una eclesiología descendente y verticalista, típica de los tratados eclesiológicos del siglo XIX. La concepción sacramental, simbólica y espiritual de la Iglesia antigua cedió el paso a otra jurídica y administrativa. Los ministros se convirtieron en el instrumento casi único del Espíritu Santo. Los mismos sacramentos perdieron significado simbólico y espiritual, en favor de un realismo cosificante, que a veces degeneró en la magia. La institución eclesiástica se convirtió en la causa formal e instrumental de la Iglesia, como decía la neoescolástica. Los efectos de esta concepción perduran hasta hoy[75].

Hoy la eclesiología se mueve en un contexto diferente. La creatividad del Espíritu Santo, la revalorización de lo carismático y la vuelta a la comunidad marcan las líneas de la eclesiología. Al mismo tiempo, las ciencias humanas valoran cada vez más la importancia de las instituciones contra las concepciones individualistas del hombre. Según y cómo se pongan los acentos, así resulta la eclesiología de cada autor[76]. El problema está en lograr el equilibrio entre ambas dimensiones, entre lo cristológico y lo espiritual, lo institucional y lo carismático, la tradición y el acontecimiento inesperado[77].

- *Del carisma a la institucionalización*

Por un lado, Jesús fue un maestro carismático, es decir, alguien inspirado por el Espíritu (desde su nacimiento y concepción, a partir del bautismo y a lo largo de su vida pública). Su autoridad se basó en su inspiración por el Espíritu e interpretó libremente las Escrituras judías, sin someterse a ninguna autoridad teológica. La espontaneidad y creatividad proféticas marcaron su mensaje. Por eso se puede hablar de Jesús como un maestro carismático. Su legitimidad no viene de un saber religioso institucional, mucho menos de un aprendizaje teológico o de un cargo institucional. Precisamente, los evangelios destacan su índole laical y profética, en contraposición con los sacerdotes y las escuelas rabínicas. Los discípulos se identifican con la persona del maestro, no con una doctrina o con un cargo.

Esta misma carismaticidad e inspiración se da luego en algunos personajes clave de la iglesia pascual, como Pablo. De Jesús a Pablo, lo que prima es la inspiración del Espíritu. Por eso el origen del cristianismo es carismático. Y esto continúa luego en las comunidades, en los apóstoles y en los otros ministerios. La Iglesia es evento, acontecimiento del Espíritu y los carismas son indiscutibles en la Iglesia, sobresaliendo entre ellos el apostolado y el profetismo, que son los dos primeros enunciados en las

---

[75] Y. Congar, «Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine?», en (Mélanges à G. Philips) *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux 1970, 41-63; *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 272-304; «Pneumatología dogmática», en *Iniciación a la práctica de la teología*, II, Madrid 1984, 463-93; G. Colombo, «Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità»: *Theologia* 9 (1984) 189-220.

[76] Kehl estudia los diversos acentos de tres eclesiologías actuales representativas, las de Hans Küng, K. Rahner y Urs von Balthasar; cf. M. Kehl, *Kirche als Institution*, Francfort 1976; J. L. Leuba, *L'institution et l'événement*, Neuchâtel 1950, 83-111; F. Klostermann, *Kirche: Ereignis und Institution*, Friburgo 1976; P. A. Liegé, «Place à l'Institution dans l'Eglise», en *L'Eglise, institution et foi*, Bruselas 1979, 173-94; K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Friburgo 1961, 38-74; «Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche»: *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln 1970, 415-31.

[77] Esta es la aportación de la antropología cultural (por ejemplo de A. Gehlen y de H. Schelsky), de la filosofía de los sistemas y de la comunicación (N. Luhmann y J. Habermas) y de la sociología del conocimiento (como las de P. Berger y Luckmann). La eclesiología tiene que dialogar con estas disciplinas y aplicar sus resultados al trabajo teológico; cf. L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie*, Munich 1975, 26-96; M. Kehl, *Kirche als Institution*, Francfort 1976, 23-67.

listas y los dos grupos de personas que más influyeron en la evolución de las iglesias. Junto a ellos cobraron especial relevancia los maestros o doctores y los evangelistas. También ellos interpretaron las Escrituras y las adaptaron libremente a las necesidades de sus iglesias, a partir de la revelación del resucitado y de la inspiración del Espíritu. No narran una historia sin más, sino que recrean la historia para darnos su significado.

Esto es evidente en el cuarto evangelio, que es el más tardío y el más creativo, pero también determina a los sinópticos. Ninguno nos ofrece una mera historia o cronología de la vida de Jesús, sino que todos tienen una teología propia desde la que interpretan los acontecimientos. El Jesús de la historia se esconde detrás de la teología de cada evangelista, sirviendo de punto de partida, pero dejando espacio a la creatividad inspirada de cada uno de ellos. En este sentido, también los evangelios son pneumáticos, creaciones personales, obras en las que hay una gran dosis de libertad, creatividad y espontaneidad.

El carisma es determinante de la Iglesia y todo va surgiendo a partir de la inspiración del Espíritu, incluidas las nuevas Escrituras. Por eso la Iglesia es trinitaria, cristológica y pneumática al mismo tiempo. Si no hay Espíritu no hay Iglesia, porque lo primero es la iniciativa divina que se comunica, transforma a las personas y las hace fundamento (Cristo, los apóstoles, los profetas). La carismaticidad es la esencia misma de la Iglesia, constituida por «ungidos» (cristianos) que dan testimonio de una experiencia que cambió sus vidas. La experiencia de Dios está en el inicio de cualquier movimiento religioso y el problema de su legitimación no se resuelve por ningún criterio institucional, sino a partir de los frutos que los legitiman (Hch 4,7.16.19; 5,38-39: «Dejad a estos hombres, dejadlos porque si es obra humana se disolverá, pero si viene de Dios no podréis disolverla»).

Sin embargo, no se puede hablar de la carismaticidad sin aludir a su institucionalidad. Ambas van vinculadas e interaccionan entre sí. Por un lado, el fundador religioso parte de una institución dada, su religión de origen, dentro de la cual procede a una revisión, selección, crítica y transformación. El judío Jesús está marcado por instituciones de su tiempo (las Escrituras judías, la historia de Israel, las costumbres y tradiciones de su sociedad, la autoridad sacerdotal y rabínica, etc.), ante las que toma postura. Nadie es neutral ni parte de cero, porque todos estamos ubicados socialmente y condicionados por la cultura y por la historia. El carisma tiene siempre una dimensión humana, es una creación socio-cultural, aunque sea un don de Dios. Dios inspira, pero el sujeto humano es quien interpreta esa comunicación desde su propia biografía.

El carisma se lee desde el pasado y está condicionado por el presente histórico. No es algo atemporal, sino referido a su época y, en cuanto signo de los tiempos, es una respuesta creativa a un problema o necesidad que ha surgido. La creatividad del carisma es divina, en cuanto inspirado, pero también humana, en cuanto síntesis del carismático, y recoge muchos influjos indirectos y no conscientes. La religión cristiana no sólo está llena de influjos judíos por medio de Jesús, sino también desde Pablo, los otros apóstoles y las comunidades. Se quiera o no, el cristianismo deriva del judaísmo, aunque surja como protesta profética, y las instituciones judías son claves para comprenderlo. El carisma puro, sin influjos institucionales, no existe, es una entelequia impropia de la condición humana.

Pero, además, la institución es interna a la misma evolución del cristianismo. Por un lado, hay una tradición oral, que sirvió de trasfondo para la puesta por escrito de los evangelios. El canon del Nuevo Testamento fue la primera gran institución normativa, norma normante, a través de la cual se estableció la identidad de la Iglesia. La comunidad eclesial existe antes que un canon de escritos. Las comunidades seleccionaron de entre los escritos aquellos en los que se reconocía la vida de Jesús o la interpretación autorizada de los grandes apóstoles. Unas veces escogieron escritos auténticos, otras de sus discípulos. Lucas indica sin tapujos que es un recopilador de tradiciones, que él mismo selecciona (Lc 1,1-4; Hch 1,1-2), a pesar de la importancia que concede a los testimonios de los testigos iniciales (Hch 1,21-22). Surgió así una institución con autoridad, cuyo fruto es el canon neotestamentario.

Esto lleva a la segunda gran institución normativa del cristianismo, la personal de los apóstoles

que hablaban con una autoridad basada en la misma revelación: «Pablo, apóstol no por nombramiento ni por intervención humana, sino por intervención de Jesús el mesías y de Dios Padre, que lo resucitó de la muerte» (Gál 1,1). Los discípulos escogidos por Jesús y los enviados por el resucitado fueron la fuente autorizada de la tradición y los que dieron los criterios de actuación a las comunidades. Representan una autoridad que remite a Dios mismo, que no es el resultado del consenso comunitario. Por eso su evangelio no puede ser impugnado por nadie, ni siquiera por un ángel o Espíritu (Gál 1,8-9). La doctrina y el ministerio apostólico son las dos caras de esta autoridad institucional. A partir de ahí, veremos cómo surgió la teología de la sucesión apostólica y los ministerios. La Iglesia no es una mera agrupación de individuos yuxtapuestos, remite a la autoridad apostólica.

Hay un círculo hermenéutico: los «orígenes» se reconstruyen desde una creación posterior, el canon del Nuevo Testamento, pero lo postrero es un desarrollo de lo inicial. No hay acceso al Jesús histórico sin pasar por los escritos, que nos ofrecen el Cristo de la fe. Tenemos acceso a lo jesuano desde lo eclesial, desde la fe comunitaria, pero lo eclesial está al servicio de lo jesuano. No hay Escritura sin Iglesia, pero ésta sólo subsiste en cuanto inspirada por el Espíritu y normada por las Escrituras. Lo básico fue el consenso de todas las iglesias (no sólo de sus jerarquías), que aceptaron un conjunto mínimo de escritos y asumieron un modelo ministerial. Las mismas estructuras institucionales exigieron discernimiento y fueron objeto de discusión por las iglesias. Fueron aceptadas porque se creía que estaban inspiradas por el Espíritu, y porque remitían a la vida y obra de Jesucristo. Es decir, tenían un origen carismático e institucional, al mismo tiempo.

La institucionalización fue tanto más ineludible, cuanto mayor era la expansión misional, ya que cuanto más grande es el grupo, más necesaria es la organización y más importancia cobran los dirigentes. Es una ley que responde a la condición humana, válida, por tanto, para las iglesias y para cualquier otra agrupación. La misión en el imperio romano, las persecuciones, los cismas y herejías favorecieron la institucionalización. Cuanto más éxito tenía el movimiento carismático, más necesario era organizarlo, es decir, institucionalizarlo. La inculturación en el imperio llevó a asumir sus estructuras jurídicas, administrativas y políticas. No bastaba ya la espontaneidad personal, sino que se asumía el entramado socio-cultural en el que vivían los cristianos.

Podemos también mencionar una tercera institucionalización. La que llevó a crear una estructura sacramental que sirviera de alternativa al culto judío y pagano del imperio romano. Se creó una liturgia con el bautismo y la eucaristía como sacramentos mayores, porque ambos sintetizaban la muerte y resurrección de Jesús. Surgió así una estructura sacramental y eclesial: una eclesiología eucarística y una concepción bautismal de la vida, que llevó a nuevas instituciones, como el catecumenado, y a precisar las funciones de los ministros y el papel de la comunidad en la celebración sacramental. Esta estructura sacramental inspiró al mismo derecho canónico, que surgió de la praxis, es decir, de las costumbres que se convirtieron en reglas normativas. La objetividad de la norma contribuye al orden comunitario y preserva del individualismo anárquico y del caos. Por eso toda comunidad tiene una dimensión institucional, que descarga al hombre de tener que improvisar constantemente[78]. El hombre es un ser socio-cultural, por tanto se apoya en instituciones y en tradiciones, que determinan su identidad individual y social. El orden institucional nos sirve también para saber cómo comportarnos y cuáles son las expectativas que los otros tienen respecto de cada miembro de la comunidad. Sobre todo los valores sociales (el «imaginario socio-cultural») y los ritos contribuyen a vincular la identidad de cada persona a su sociedad de pertenencia[79]. Hay que su

[78] J. Gellard, «Valeurs religieuses et adhésion à l'Institution»: *Acan* 27 (1983) 37-53; C. Castoriadis, «Institution de la société et de la religion», en (Mélanges à J. Ellul) *Religion, société et politique*, París 1983, 3-18.

[79] P. Huizing, «El ordenamiento eclesiástico», en *Mysterium Salutis*, IV/2, Madrid 1975, 160-67; H. J. Höhn, «Gnade vor Recht?»: *FZPhTh* 33 (1986) 345-90; T. I. Jiménez Urresti, «Por una eclesiología de la institucionalidad de la Iglesia sobre la justificación teológica del Derecho Canónico hoy»: *REDC* 35 (1979) 5-91. Una excelente visión panorámica de las distintas corrientes fundantes del derecho en la Iglesia es la que ofrece P. Krämer, *Theologische Grundlegung der kirchlichen Rechts*, Tréveris 1977;

EL CARISMA Y LA INSTITUCIÓN

«La fe en Cristo se vive comunitariamente, con lo cual van a existir algún tipo de estructuras para expresar esa comunitariedad. El segundo dato importante es el proceso de institucionalización de la Iglesia motivado sobre todo por el retraso de la parusía Cuando la Iglesia va tomando conciencia de que ha de vivir en la historia, se acelera el proceso de institucionalización. La institución da cuerpo al carisma, e incluso integra la profecía y, al nivel de la acción, ofrece un cuerpo que haga eficaz más masivamente lo que los profetas exponen como línea de acción. La Iglesia institución, aun cuando ambigua, es una necesidad histórica. Todo carisma que ocurra en la Iglesia y quiera ser eficaz tiene que pagar un costo social que será la institución».

J. Sobrino, «La conflictividad dentro de la Iglesia» *Selecciones de Teología* 65 (1978) 50.

perar la ingenuidad de una comunicación directa e inmediata de Dios que no esté humanamente condicionada por la biografía, el puesto social, la ideología y el entramado socio-cultural al que se pertenece. Las mediaciones institucionales son condiciones necesarias que posibilitan la libertad, en contra de una inmediatez de Dios al hombre, que no respetaría la condición humana y sus mediaciones.

El ordenamiento eclesiástico buscaba regular la comunidad, era una construcción humana, como lo son todos los sacramentos, pero, al mismo tiempo, remitía a la inspiración del Espíritu. Institución y carisma, referencia al mismo Cristo y creación comunitaria, humana, determinan a todos los sacramentos. Lo mismo ocurre, de forma subordinada, con el derecho eclesial [80]. El desarrollo de los sacramentos duró varios siglos, mucho más que los procesos institucionales anteriores que también desbordaron los límites de la generación apostólica. Sin ellos no habría Iglesia ni identidad cristiana. La carismaticidad y la institucionalidad de la Iglesia son complementarias, ambas se dan desde el primer momento, y sin ellas no es posible la pervivencia del mismo cristianismo. La pluralidad de teologías del Nuevo Testamento han dado lugar, tanto a las iglesias como a las sectas cristianas (fundamentalmente basadas en la eclesiología paulina y johanea) y a la mística individual, que dio preferencia a los escritos johaneos. Esta triple orientación del cristianismo, Iglesias, sectas y mística tiene sus raíces en el Nuevo Testamento [81].

Humanos son el carisma y la institución, ya que ambos enraízan en la historia personal y colectiva de los protagonistas, y también son divinos, en cuanto que están inspirados por Dios. La oposición del carisma a la institución es insostenible, ya que la institucionalización del carisma es la única forma de asegurar su pervivencia. Una Iglesia sólo carismática no tiene base en el Nuevo Testamento y presupone una concepción meramente invisible y espiritual de la comunidad, en la que no hay lugar para el derecho, las normas y las instituciones, que serían contrarias a su esencia. Esa Iglesia no existe sino en las construcciones de los teólogos y nunca se ha dado en la realidad, ni existen ejemplos contrarios en

H Dombois, *Recht und Institution*, II Stuttgart 1979, H M Legrand, «Grâce et Institution dans l'Église», en *L'eglise Institution et Foi*, Bruselas 1979, 139-72

[80] Esta triple orientacion del cristianismo ha sido analizada por E Troeltsch, «Die Kirche, Entwicklungsziel der im Evangelium beschlossenen soziologischen Struktur», en G Heinz (ed), *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20 Jahrhunderts*, Maguncia 1974, 74-100 Una crítica teológica al esquema tripartito de Troeltsch es la que ofrece Y Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953, 285-92, P A Turcotte, «L'Église, la secte, la mystique et l'ordre religieux» *EeT* 20 (1989) 77-98

[81] Esta antitesis fue planteada por R Sohm y ha sido objeto desde entonces de una larga controversia teologica, cf R Sohm, «Begriff und Organisation der Ekklesia», en K Kertelge, *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 45-60, A Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und der Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 143-86, Y Congar, «R Sohm nous interroge encore» *RSPhTh* 57 (1973) 263-94, E Nardoni, «Charism in the Early Church since Rudolf Sohm an Ecumenical Challenge» *ThSt* 53 (1992) 646-62, P Kramer, *Theologische Grundlegung der kirchlichen Rechts*, Tréveris 1977,47-62, H Dombois, *Das Recht der Gnade*, I-II, Witten 1969, J Hoffmann, «Grace et institution selon Hans Dombois» *RSPhTh* 52 (1968) 645-76, 53 (1969) 41-69

la historia. Toda comunidad se encuentra confrontada al dilema: institucionalizarse o morir[82].

- *El conflicto entre el carisma y la institución*

La institución es una mediación esencial, es el carisma encarnado en estructuras y está a su servicio[83]. Por eso podemos hablar del «catolicismo temprano en el Nuevo Testamento»[84], ya que el proceso institucionalizante, en su doble dimensión, doctrinal y ministerial, se da en el Nuevo Testamento mismo: cartas déuteropaulinas (Efesios y Colosenses), cartas pastorales, cartas de Pedro, etc. Las raíces del catolicismo remontan, por lo menos, a Lucas y la escuela paulina. Es decir, el paso del carisma a la institución comienza a darse ya dentro del Nuevo Testamento, aunque hay una pluralidad de acentos. En Pablo y Juan se resalta una eclesiología del Espíritu; en las cartas pastorales, por el contrario, se pone el acento en lo institucional. Hay una evolución que hay que respetar, sin oponer la carismaticidad mayor de los orígenes a la institucionalización superior del final. Es verdad que en el transcurso del catolicismo se ha puesto el peso en las pastorales y en los Hechos de los Apóstoles, y que hoy buscamos recuperar la tradición carismática paulina y johanea, pero no se pueden oponer estos grupos de escritos, ni eliminar la tensión dinámica que suscitan. Todas sirven a la Iglesia como inspiración, y el equilibrio surge cuando se complementan y se contrarrestan.

No está clara tampoco la distinción que hacen algunos entre el carisma como lo esencial de la Iglesia, y lo institucional como mero instrumento regulativo, secundario y sin valor esencial. Lo institucional prolonga a lo carismático, que al pervivir se institucionaliza[85]. Por eso la institución es la condición «sine qua non» para salvar el carisma. Ambos son, por otra parte, manipulables y pueden servir como instrumento de dominio de las conciencias y como plataforma para la propia subjetividad. El sometimiento al maestro carismático puede degenerar en una secta cerrada y en fanatismo religioso. En la medida en que se apela a la propia experiencia de Dios, fácilmente se tiende a pensar que la subjetividad propia tiene un origen divino. Entonces se autodiviniza la propia conciencia y se hace del maestro fundador una instancia absoluta e inapelable. Todos conocemos los efectos destructivos de los «lavados de cerebro» que practican las sectas cerradas, en virtud precisamente de la conciencia divina del fundador. De ahí la necesidad del discernimiento, de la crítica y autocrítica, y del diálogo y apertura al exterior para no caer en una dinámica autosuficiente e intransigente.

También las instituciones tienen una patología propia, ampliamente estudiada por la sociología y las ciencias del hombre, y que debe servir para reflexionar sobre la misma Iglesia. Por un lado, tien-

---

[82] H Schurmann, «Die neubundliche Begrundung von Ordnung und Recht in der Kirche» *ThQ* 152 (1972) 303-16, K Rahner, «Institution und Freiheit», *Schriften zur Theologie*, X, Einsiedeln 1972, 115-33

[83] H Kung, «Der fruhkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem» *ThQ* 132 (1962) 385 424, *La Iglesia*, Barcelona 1968, 216-30, U Luz, «Erwagungen zur Entstehung des Fruhkatholizismus» *ZNW* 65 (1974) 88-111, S Schulz, *Die Mitte der Schrift*, Stuttgart 1976, 384 402, L Fazekas, «Kanon im Kanon» *ThZ* 37 (1981) 19-34, R Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1912, 24 68, «Begriff und Organisation der Ekklesia», en K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 45 60 La propuesta de Sohm se ha convertido en una referencia clasica para la teologia protestante, que la ha asumido aunque de forma critica A Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 143-55, 173-86 Kasemann reconoce el catolicismo temprano del Nuevo Testamento, pero intenta evaluar todos los escritos desde la primacia que concede a los escritos paulinos E Kasemann, «Amt und Gemeinde im Neuen Testament» *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga [4]1965, 109 34, «Begrundet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche» *Ibíd*, 214-23 Desde la perspectiva catolica cf Y Congar, «R Sohm nous interroge encore» *RSPhTh* 57 (1973) 263 94, E Nardoni, «Charism in the Early Church since Rudolph Sohm» *ThSt* 53 (1992) 646-62, H Schurmann, «Die neubundliche Begrundung von Ordnung und Recht in der Kirche» *ThQ* 152 (1972) 303-16

[84] C Bartsch, *Fruhkatholizismus als Kategorie historisch-kritischer Theologie*, Berlin 1980, 21-42, M Kehl, *Kirche als Institution*, Francfort 1976, 88 122

[85] La distincion entre dominio carismatico e institucional viene de Max Weber y ha tenido amplia repercusion en la sociologia, cf M Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*, I, Tubinga [6]1972, 267 73 (trad española *Ensayos sobre sociologia de la religion*, I Madrid 1983), *Economia y sociedad*, I, Mexico 1969, 170-203, 214 17, *Economia y sociedad*, II, 707-53, 847-849

den a la rutinización del carisma, es decir, a sustituir la experiencia carismática por una serie de principios y normas fácilmente controlables y manejables. La experiencia es siempre imprevisible y, en última instancia, incontrolable. En general, las instituciones recelan de los místicos y carismáticos, especialmente si ejercen una crítica profética en la religión en la que surgen. De ahí la tendencia de los gestores y administradores a la objetivación, a la disciplina y al control. Se prefiere al funcionario antes que al místico, sobre todo en los puestos de mayor responsabilidad. Lo problemático de esta tendencia es que el liderazgo de una comunidad exige siempre capacidad de irradiación y de atracción, sobre todo cuando se trata de comunicar una experiencia viva.

La autoridad carismática se contrapone a la institucional en cuanto que la primera se establece sobre relaciones personales de identificación, en las que el líder es el ideal para sus seguidores (como ocurría en el caso de Jesús). Es una autoridad moral, incondicional, absoluta, propia de grupos pequeños con relaciones muy interpersonales y con fuerte contenido emotivo. Esto es lo que las hace inestables, lo que provoca la crisis cuando muere el fundador y lo que favorece la aparición de una tradición que institucionaliza el carisma. En cambio, la autoridad institucional se basa en un orden legal, en una tradición y en unas competencias asignadas. La autoridad depende del rango jerárquico y sus funciones las determina el cargo, al que se asciende por designación o elección (bien por la comunidad, como ocurría en la iglesia antigua, o por un superior, como sucede en la eclesiología actual). La autoridad institucional se establece desde la primacía de la disciplina y el orden, y es asimétrica, en cuanto que tiene una relación de superioridad/sometimiento respecto de los subordinados[86].

En las cartas pastorales encontramos indicios de cómo la institucionalización va en esta línea. En ella las personas no son representativas, sino que se esconden detrás del cargo, con lo que el poder institucional puede ser anónimo e impersonal, como ocurre en la burocracia de funcionarios. Aquí ya no prima la personalidad creadora, intuitiva y espontánea, sino el gestor eficaz, racional y responsable, marcado por el sentido del deber y por la lealtad a la institución a la que representa. El administrador y el gestor (títulos ambos integrables en el concepto de «obispo») es tanto más necesario cuanto más numeroso y complejo es el grupo, que es lo que ocurrió con el cristianismo de finales del siglo I.

Naturalmente, no es imposible combinar elementos del líder carismático y de la autoridad institucional. En realidad, los buenos dirigentes participan de ambas dinámicas. Más aún, cuanto más impersonal y anónima sea la autoridad dominante de una colectividad, más necesario es que haya un líder con elementos carismáticos que permita la identificación personal y una adhesión más allá de las normas. Es lo que ha hecho populares a personalidades eclesiales como Juan XXIII y Juan Pablo II, que combinan elementos de ambas tipologías. Sin embargo, no es esto lo más frecuente en la sociedad y en la Iglesia. De hecho, las cualidades del carismático son más bien las del mesías y profeta, mientras que las de la jerarquía exigen una personalidad mucho más racional, organizativa y sistemática. Cuando ambas cualidades coinciden en alguna persona, se genera un líder excepcionalmente inspirador (carismático) y eficaz (gestor), como ocurre, por ejemplo, con Agustín, Ignacio de Loyola o Teresa de Jesús en el catolicismo o los mismos Lutero y Calvino en el protestantismo[87]. En cambio, frecuentemente los fundadores carismáticos son deficientes organizadores, como ocurrió con Francisco de Asís o José de Calasanz, generándose fuertes tensiones y crisis en sus movimientos por su excepcional carisma y su limitada capacidad organizativa.

[86] Algunos estudios iluminan la complejidad del carisma, que revitaliza a la institucion, y esta, que lo limita y, al mismo tiempo, lo hace eficaz, cf J Séguy, «Sattler et Loyola ou deux formes de radicalisme religieux au XVII siecle», en *The Origins and Characteristics of Anabaptism*, La Haya 1977, 105-25, «Charisme, sacerdoce, fondation. autour de L M Grignion de Monfort» *Social Compass* 29 (1982) 5-24

[87] W Buckley, *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Buenos Aires 1977, 239-43, F Kaufmann, «La iglesia como organizacion eclesiástica» *Conc* 91 (1974) 68-81

Dentro de la patología de las instituciones, está la tendencia de toda institución a la burocracia y el crecimiento. Por su propia dinámica, las instituciones *tienden a crecer y a aumentar sus competencias* sobre la vida de sus miembros [88]. Si el carisma favorece el conflicto e incluso el desorden, propio de subjetividades contrapuestas, la institución tiende a la racionalización de la vida, a la reglamentación que fácilmente se transforma en una casuística compleja. Las inevitables necesidades regulativas y organizativas se transforman así en leyes cada vez más minuciosas, que pueden acabar asfixiando la creatividad personal. En buena parte, el malestar del catolicismo se debe a que la Iglesia ha crecido demasiado institucionalmente y ha burocratizado sus ministerios y reglamentado demasiado la vida de sus miembros [89]. De ahí el ansia de mayor libertad y cercanía personal de las autoridades, que lleva al ansia de una Iglesia más carismática, con más «gurus», es decir, maestros espirituales, y menos funcionarios eclesiásticos. Hay nostalgia de unas relaciones más libres, espontáneas y comunitarias que contrapesen el proceso de masificación y al mismo tiempo de aislamiento del individuo en la sociedad actual. Esto es lo que lleva a ansiar una iglesia primitiva idealizada, sólo carismática y sin autoridades ni poderes, que, en realidad no han existido nunca, pero que son un síntoma del malestar eclesial actual. Sólo la transformación estructural de la Iglesia puede hacer posible superar el idealismo anti institucional que crece en muchos cristianos [90].

También hay una tendencia conservadora en las instituciones, que buscan sobrevivir aunque hayan dejado de ser funcionales, y acaban convirtiéndose *en fines en sí mismos* [91]. Se da una *reconversión interna* por la que los medios se convierten en fines y viceversa. Por ejemplo, hay congregaciones religiosas que se han fundado para servir a los pobres. Sin embargo, con el paso del tiempo, sus instituciones, como las obras educativas, han dejado de servir a los pobres, para los que fueron fundadas (por la movilidad de la sociedad, la expansión de las urbes, el aumento de la clase media o la misma evolución de la congregación) y de hecho han perdido su finalidad fundacional. Normalmente esto no lleva a abandonar esas obras, o a transformarlas, sino a reconvertir el carisma fundacional para justificar que se sigan conservando. Es lo que también ocurre con instituciones eclesiales que en otros siglos fueron válidas, pero que hoy se han vuelto obsoletas y poco adaptadas a la sociedad. Se imponen los intereses creados institucionales y se reajusta la doctrina para defender el statu quo.

Para superar estas patologías hay que distinguir entre el posible origen divino de una institución, en cuanto inspirada y querida por Dios, y la estructura histórica concreta en que se plasman [92]. La constitución «divina» de la Iglesia se realiza en organizaciones humanas falibles, cambiantes y provisionales [93]. Por eso el Concilio Vaticano II afirma que la Iglesia de Cristo (realidad teológica) subsiste en la iglesia católica (realidad histórica concreta) sin identificarlas sin más. Sin embargo, es frecuente utilizar lo primero (la realidad teológica de la Iglesia) para legitimar lo segundo (la manera concreta que tiene de realizarse en un lugar y época determinada), esta-

[88] A los ojos de muchos conciudadanos, la Iglesia aparece como una organización burocrática, centralizada y distante de las necesidades personales del hombre de hoy De ahí su perdida de autoridad moral ante los grandes problemas del mundo y su lejanía de la vida del individuo Entonces la Iglesia se coloca automáticamente en proximidad a otras grandes organizaciones como el Estado o las autoridades supranacionales», cf F X Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Friburgo 1973, 107, S. Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverstandnis*, Graz 1992, 23

[89] P Eyt, «L'antijuridisme et sa portee dans la vie récente de l'Eglise» *Acan* 27 (1983) 17-24, G Defois, «L'Eglise, acteur social», en *L'Eglise institution et foi*, Bruselas 1979, 57-90

[90] La transformacion de los medios en fines pertenece a la patología de la institucionalidad de la Iglesia, cf Congar, «Religion institucionalizada», en *Las cuestiones urgentes de la teología actual*, Madrid 1970, 193-219, M Kehl, *¿A donde va la Iglesia?*, Santander 1997, 65-79

[91] K Rahner, «Sobre el concepto de 'ius divinum' en su comprension catolica» *Escritos de Teologia*, V, Madrid 1964, 247-73, P Huizing, «El ordenamiento eclesiástico», en *Mysterium Salutis*, IV/2, Madrid 1975, 169-78, C J Peter, «Dimensions of ius divinum in Roman Catholic Theology» *ThST* 34 (1973) 227-50, A Dulles, «Ius Divinum as an Ecumenical Problem» *ThST* 38 (1977) 681-708, J Neumann, «Erwagungen zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches» *ThQ* 146 (1966) 286-304

[92] Esto lo muestra historicamente P Granfield, «The Church as Institution A reformulated Model» *JES* 16 (1979) 425-47

[93] K. H Ohlig, «Objetivos teologicos de la reforma de la Iglesia» *Conc* 73 (1972) 335-50

bleciendo una identidad entre ambos. Se cae así en un «monofisismo eclesiológico», que identifica sin más a la iglesia con Dios y defiende el statu quo eclesial como irreformable, por ser divino[94]. No se puede negar que esta forma teológica de argumentar es «ideológica», es decir, encubre la realidad en lugar de iluminarla. Se presta a la manipulación de las conciencias y al autoritarismo institucional que rechaza toda crítica. Falla entonces la conciencia histórica, ya que la identidad se da en el cambio. Por eso el carisma es esencial como correlato de la autoridad, y ésta no puede entenderse como una instancia autárquica y, mucho menos, opuesta a la comunidad. Cuando esto ocurre, se pierde la carismaticidad y la autoridad se convierte en mero poder sobre las conciencias

Estos aspectos sociológicos hay también que tenerlos en cuenta para analizar el proceso de la Iglesia a finales del siglo I, la pérdida de la dimensión carismática y profética, y la progresiva institucionalización. Pero los que detentan los ministerios tienden a identificar las necesidades comunitarias con sus propios intereses, sin caer en la cuenta de que la ideología del poder lleva a proteger al cargo de toda crítica externa y mucho más interna. Los que viven del cargo no pueden ser críticos de él, ni en la sociedad ni en la Iglesia, de ahí la necesidad de estar abiertos a crítica externa y la conveniencia de que los puestos de responsabilidad no se detenten vitaliciamente, sino por un período de tiempo, como ocurre en las órdenes religiosas. Y es que el aprendizaje, la capacidad de corregir y la sintonía con el entorno difícilmente pueden mantenerse en personas que duran mucho en un puesto, y mucho menos cuando son personas ancianas, que tienden a valorar más el pasado que las demandas (muchas veces incomprensibles para los de más edad) que plantea el presente social y eclesial. Pasamos así de la autoridad de la fe a la fe en la autoridad, del testimonio del líder que arrastra a la imposición del que ejerce la autoridad en virtud de un oficio.

Por eso las eclesiologías institucionalizantes tienden a resaltar los elementos normativos (tradición, ministerios, doctrina apostólica, disciplina y orden) y a limitar los espirituales (carismas, profetas, libertad y conciencia personal). El carisma está amenazado por la institución, a la que necesita y que busca preservarlo. Entonces se produce una pérdida de la experiencia espiritual inicial en favor de la objetivación eclesiológica. Esa fue la gran amenaza del último cuarto de siglo, que generó la protesta montanista, por un lado, y la johanea por otro. La primera quiso cambiar el proceso y volver a los inicios, a base de negar lo institucional. Los escritos johaneos, por su parte, intentaron mantener la referencia al Espíritu, a los carismas y a los profetas para que la institucionalización no acabara empobreciendo a la Iglesia. Son escritos que avisan de un peligro y que buscan corregirlo, sin negar las referencias institucionales, pero subrayando la importancia de los carismáticos y de toda la comunidad.

Aunque fracasaron en el intento, ya que se impuso la institucionalización y se acabó perdiendo el protagonismo comunitario y el papel relevante de los profetas, preservaron para la posteridad la dimensión carismática de la Iglesia y fueron la reserva crítica de la que bebieron muchos movimientos posteriores. La doble herencia paulina y johanea impidió el triunfo total de la institucionalización a costa del carisma. Por eso tras épocas de institucionalización siempre surgen movimientos reformadores, que buscan un nuevo equilibrio más abierto a los carismas y a las iniciativas de la base. La historia del cristianismo, y concretamente de la eclesiología, es en buena parte la de la tensión entre carisma e institución, que marca dos orientaciones permanentes y esenciales de la Iglesia.

[94] Es lo que subyace a los análisis de Max Weber sobre el dominio carismático, patriarcal y burocrático. Pero Weber se centra en el «dominio», que es lo que no debe darse en la Iglesia, que sólo tiene autoridad, es decir, capacidad moral de influir en los otros. Jesús luchó contra el dominio de los sacerdotes y rabinos, a los que contrapuso su autoridad moral. Sólo un ministerio integrador y liberador puede ser compatible con la índole carismática de la Iglesia; cf. J. Van der Ven, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Düsseldorf 1995, 305-12; M. Kehl, *La Iglesia*, Salamanca 1996, 360-72; P. Neuner, «Ekklesiologie. Die Lehre von der Kirche», en W. Beinert (ed.), *Glaubenszugänge*, II, Paderborn 1995, 463; L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie*, Munich 1975, 102-33; 184-190.

4

Cómo surgieron los apóstoles y los ministros

Jesús anunció e instauró el reino de Dios y la iglesia primitiva surgió bajo la inspiración del Espíritu, a partir de la resurrección. Estas han sido las líneas de fuerza constitutivas de la Iglesia, resultado de una compleja evolución, caracterizada por una nueva concepción de Dios, que llevó al monoteísmo trinitario; por una fusión de los paganos y los gentiles, que formaron un cuerpo mixto, el nuevo pueblo de Dios; y por una manera diferente de entender la relación con Dios, en la que el discernimiento, consecuencia de la inhabitación del Espíritu, sustituyó a la mera obediencia a la ley, y el sacrificio de una vida entregada a los otros reemplazó el viejo culto sacerdotal. A partir de aquí, ya podemos hablar de la «Iglesia» como contrapuesta a la «sinagoga», del cristianismo como religión diferente del judaísmo, y de la misión de la Iglesia como sustituto de la expectativa del reino de Dios. Surgió la Iglesia como resultado de un proceso histórico, inspirado por Dios, sin que haya momentos fundacionales concretos, ni una fundación por Jesús, sino un proceso trinitario. La Iglesia deriva de la vida de Jesús, pero es fruto de la inspiración del Espíritu Santo.

A partir de ahí hay que analizar cómo surgieron los ministerios, qué relación tienen con Jesús y cuál es el marco eclesiológico en el que se desarrollaron. Tenemos que atender a la evolución histórica y teológica, en lugar de presuponer una fundación directa e inmediata de los ministerios a partir de Jesús. Los ministerios no pueden comprenderse al margen de la eclesiología, como resultado aislado del sacramento del orden. Al contrario, hubo un nacimiento y desarrollo de los ministerios a partir de la misma Iglesia, y de ahí nació luego el sacramento del orden. Estudiaremos cómo surgieron diversos tipos de ministerios desde distintas eclesiologías, cómo se desarrollaron en el Nuevo Testamento y se transformaron luego, como consecuencia de la inculturación del cristianismo en la sociedad romana. Atenderemos también, en un capítulo posterior, al papel de la mujer en estos ministerios y a los factores que influyeron en la progresiva decadencia y limitación del protagonismo femenino, por parte de las iglesias, hasta que acabó desapareciendo.

1. Identidad y origen de los apóstoles

La apostolicidad de la Iglesia es una de las características del credo de los apóstoles. La Iglesia siempre ha tenido conciencia de que su origen está relacionado con los apóstoles, aunque no existe un

consenso exegético ni teológico, ni siquiera en el Nuevo Testamento, acerca de quiénes eran los apóstoles, qué es lo específico de su identidad y en qué sentido provienen de Jesús y la iglesia primitiva. Al abordar el problema de los orígenes e identidad de los apóstoles, vuelve a resurgir el problema de la continuidad y discontinuidad entre Jesús y la iglesia primitiva. En el curso del análisis acerca de cómo surgió la comunidad de discípulos de Jesús y, a partir de ella, la Iglesia, hemos hecho alusiones esporádicas a las distintas teologías del apostolado que hay en el Nuevo Testamento. Vamos a proceder ahora a una reflexión sistemática sobre ellas, valorándolas eclesiológicamente, para, a partir de ahí, analizar el nacimiento de los ministerios en la Iglesia.

En la exégesis actual[1] encontramos dos posturas principales contrapuestas. La primera es la convencional: establece una conexión directa, o al menos indirecta, entre el Jesús histórico y los apóstoles posteriores. La segunda, por el contrario, acentúa la discontinuidad entre ambos: los apóstoles surgieron en la iglesia pascual, por inspiración del Espíritu, a causa del planteamiento de Pablo, por decisión de las mismas comunidades o a consecuencia de influjos externos, como los gnósticos, que ofrecieron a la Iglesia un modelo que ésta copió. Para evaluar las distintas posturas, estudiaremos la relación entre Jesús y los apóstoles, desde la pluralidad de enfoques de los evangelios, para luego estudiar su papel en la iglesia primitiva.

a) Jesús y los apóstoles

El primer elemento que tenemos que analizar es el de la relación con Jesús. Ya sabemos que no hay consenso entre los evangelios a la hora de determinar quiénes eran los «doce», en qué consistía su significado y si fueron apóstoles en el sentido pleno de la iglesia pascual. Marcos es el que más emplea la denominación «los doce» (once veces), mientras que Mateo lo usa ocho y Lucas siete. Sin embargo, los evangelios dan distinta significación teológica a los doce, cada uno desde su propia teología. Vamos a resumir las diferentes posturas de los evangelios.

Marcos estableció una distinción entre los doce y el resto de los discípulos, y presentó una lista de los doce, que no coincide ni con la de Mateo ni con la de Lucas[2]. Para Marcos, los doce simbolizan el intento renovador de Jesús respecto de Israel, ya que el número tiene una significación teológica en el judaísmo, tanto en el Antiguo Testamento, como en la literatura apócrifa y en Qumrán, como englobante de las tribus de Israel[3]. Una vez ha narrado cómo fueron constituidos por Jesús («llamando a los que quiso, vinieron a él y designó a doce (...), designó pues a los doce»: Mc 3,13-19), siempre usa el artículo colectivo «los doce» para referirse al grupo. Estos fueron también enviados («para que le acompañaran y para enviarlos («ἀποστέλλω») a predicar, con autoridad para expulsar a los demonios»: Mc 3,14-15). Distingue, por tanto, entre el grupo amplio de los discípulos y «los doce», a los que resalta en los momentos más importantes (Mc 4,10; 6,7; 9,35; 10,32.41; 11,11; 14,17). Judas es designado también

[1] «Apóstol» se emplea en griego en un sentido no personal (carta de acompañamiento, pasaporte, envío, envío de una flota, etc.) y como «enviado». No es un concepto religioso y es poco probable que inspirara el uso técnico cristiano. Algunos autores, ya desde san Jerónimo, derivan el concepto de la institución judía de la «Schaliaj» (1 Sm 25,40), es decir, el envío de algunos representantes por una comunidad o persona, con instrucciones para esa misión. Son como vicarios del que representan: «el enviado de un hombre es como él mismo». En la década de los 70 hay testimonios de apóstoles enviados por el sanedrín para recoger colectas y visitar las comunidades de la diáspora. Esta institución judía puede haber influido en la iglesia primitiva, incluso en Jesús; cf. J. Roloff, «Apostel, Apostolat, Apostolizität»: *TRE* 3 (1978) 430-45; *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965; K. H. Rengstorf, «ἀποστέλλω, ἀπόστολος»: *ThWNT* 1 (1933) 397-448; G. Klein, *Die Zwölf Apostel*, Gotinga 1961, 49-52; 22-65; W. Trilling, «Die Entstehung des Zwölferkreises», en (Festsch. für H. Schürmann) *Die Kirche des Anfangs*, Friburgo 1978, 201-22; G. Hassenhüttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969, 162-85; H. von Campenhausen, «Der Urchristliche Apostelbegriff», en *Das Kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 237-78; H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischen und katholischen Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart*, Düsseldorf 1974, 24-43.

[2] G. Klein, *Die Zwölf Apostel*, Gotinga 1961, 202-17; J. Mateos, *Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid 1982; B. Rigaux, «Los doce apóstoles»: *Conc*, 34 (1968) 7-18; G. Schmahl, *Die Zwölf im Markusevangelium*, Trento 1974.

[3] G. Schmahl, *Die Zwölf in Markusevangelium*, Trento 1974, 36-41.

repetidamente como «uno de los doce» (Mc 3,19; 14,10.20.43). Los doce son una fracción de los discípulos, muchas veces se habla de ellos indistintamente (Mc 6,30.35.41), pero constituyen un grupo aparte.

De la misma forma que Jesús es el enviado del reino, como recoge Juan al presentarlo como el apóstol o enviado de Dios, así también ellos lo son de Jesús, que rechaza a otros que quieren acompañarle (Mc 5,18). Sin embargo, no tienen el monopolio de la predicación y exorcismos («hemos visto a uno que, en tu nombre, expulsaba demonios y no está con nosotros, se lo hemos prohibido...»: Mc 9,38-39). El contexto es el de Jesús enviado, cuyo envío (apostolado) continúa en los doce, a los que dio diversas instrucciones acerca de su misión (Mc 6,7-13.30), que consistía en predicar, curar y expulsar demonios. Los envió de dos en dos, el uso de la iglesia primitiva, lo cual quizá influyó en la presentación de las vocaciones por pares al inicio de los evangelios (Mc 1,16-20 par). Al final de la misión, «volvieron los *apóstoles* a reunirse con Jesús y le contaron cuanto habían hecho y enseñado»: Mc 6,30). Es la única vez que se les da ese nombre. No es todavía un título, sino que Marcos lo usa para resumir su tarea misional. Esa misión es estrictamente judía, como la de Jesús, pero ya hay alusiones a una predicación universal que abre el horizonte de su misión (Mc 13,10; 14,9).

Lo característico de los doce (Mc 4,10; 11,11; 14,10.20.43), respecto de los discípulos, es la misión y el acompañamiento más estricto que tienen de Jesús, aunque las líneas generales de la enseñanza a los discípulos y a los doce son las mismas, incluidos los anuncios de su pasión (Mc 8,27.31; 9,31: a los discípulos; 9,35; 10,32.33: a los doce). Desde que visita el templo, tras la entrada en Jerusalén, hasta la preparación de la cena, sólo se menciona a los doce como sus acompañantes (Mc 11,11-14,12). Entre los doce había tres discípulos que destacaban: Pedro, Santiago y Juan (Mc 5,37; 9,2; 14,33. También; cf. 1,16.19.29;13,3, en los que también se habla de Andrés). Son los testigos de cómo irradia la divinidad de Jesús y luego serán mencionados como personajes relevantes de la Iglesia primitiva. Es decir, Marcos distingue entre los doce y los discípulos y reconoce que los primeros fueron enviados por Jesús. Por eso les llama «apóstoles» al ser enviados, pero no les da el título de apóstoles, como si fuera algo permanente, ni hay la menor indicación acerca de un apostolado eclesial pascual. Lo que a Marcos le interesa es su significado como símbolo del nuevo Israel. Por lo demás, la presentación que hace de los discípulos y el reducido grupo de los doce no ofrece grandes diferencias, excepto en lo que concierne al grado de intimidad y compañía de Jesús.

Mateo y Lucas siguieron orientaciones distintas en sus evangelios, integrando esta tradición y completándola con sus propias informaciones. Mateo simplificó la relación entre los doce y los discípulos, y les llamó «los doce discípulos» (Mt 10,1.5; 11,1; 19,28; 20,17; 26,14.20), resaltando así la función simbólica del discipulado para Israel. Generalmente utiliza el término vago de «los discípulos», 73 veces, mientras que sólo una vez les llama «apóstoles» en vida de Jesús (Mt 10,1-2: «Jesús llamando a sus doce discípulos (...). Los nombres de los doce apóstoles son éstos»). Nunca se les vuelve a nombrar con el título de apóstoles, que a Mateo no le interesa especialmente. Sin embargo, menciona la función apostólica tras la resurrección como algo confiado a toda la comunidad: el mandato del resucitado es el de «hacer discípulos de todos los pueblos» (Mt 28,19) y se dirige a todos los discípulos, no a un número reducido, los doce. A Mateo le interesa la relación entre Jesús, sus discípulos e Israel; en cambio, no tiene especial interés en lo concerniente a quiénes deberían ser los apóstoles de la iglesia pascual. Los doce discípulos, es decir, todos, representan al Israel fiel abierto a Jesús y a su venida como Hijo del hombre (Mt 19,28; Ap 21,12-14).

Una opinión diferente es la de Lucas[4], preocupado precisamente en precisar quiénes y en qué consiste el ser apóstol de la iglesia pascual. La relación con Israel tiene para él un interés menor, porque es un problema ya resuelto (Lc 22,28-30). El término «apóstol» lo utiliza 6 veces en el evangelio,

[4] E. Kränkl, «Paulus und die Auferweckungszeugen nach der Apostelgeschichte», en J. Hainz (ed.), *Kirche im Werden*, Munich 1976, 205-15; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, 169-99.

contra sólo una vez en los otros evangelios, y 28 veces en los Hechos de los apóstoles, que prueban su gran interés por el problema. Al crear «los doce apóstoles», formulación típica de Lucas, describe con detalle las instrucciones que les dio Jesús, añadiendo a la predicación del reino y las curaciones, que es lo que subrayan Mateo y Marcos, el anuncio del evangelio, que es un elemento típico de la identidad apostólica en la iglesia primitiva (Lc 9,2.6; cf. Hch 5,42; 8,25). La apostolicidad futura de los doce se subraya también en la última cena, respecto al relato marquiano y mateano, acentuando la perspectiva de participar en el reino de Dios cuando se sienten con Cristo resucitado para juzgar a las doce tribus de Israel (Lc 22,14-18.28-38).

Es decir, «apóstol» tiene un significado escatológico: jugarán un papel con Cristo al final de los tiempos. Pedro y sus compañeros son además los administradores de la comunidad (Lc 12,42-46; cf. Mt 24,45-51; 1 Cor 4,1-2). Muestra a los apóstoles como personajes identificados ya en la época del discipulado y subraya que su identidad proviene de Jesús mismo, en contraste con el desinterés de Marcos y Mateo por clarificar el término de apóstol. Establece una continuidad entre los apóstoles pascuales y los escogidos por Jesús del grupo más amplio de la comunidad (Lc 6,12-16; 24,48; Hch 1,2.8.26; 4,19; 10,42). El apóstol es el que ha recibido instrucciones del mismo Jesús (Hch 1,2.3) y el testigo de su vida y resurrección (Hch 1,21-22; 10,41; 13,31). Es decir, el apóstol ha sido escogido por Jesús y confirmado por Cristo resucitado.

Esta preocupación por determinar la identidad de los apóstoles corresponde a los problemas eclesiológicos del último cuarto del siglo I, que es cuando se escribe el libro de los Hechos. Comienza a sentirse la necesidad de dotar a la Iglesia de instituciones adecuadas para perseverar en la misión, y Lucas presenta su propuesta. Él pertenece a la generación posterior a la de Jesús, que vive ya de tradiciones. De ahí la importancia de transmitir fielmente la tradición, que el mismo evangelista ha recibido (Lc 1,2-4). Se trata de mantener viva la enseñanza de Jesús, vista ahora como «doctrina apostólica» (Hch 2,42). Las preocupaciones eclesiológicas aumentan, precisamente porque estaba desapareciendo la generación de los testigos de Jesús, y Lucas se preocupa de determinar quiénes era los testigos autorizados (Hch 10,39-42), precisamente porque había discusiones entre los cristianos acerca de quiénes tenían la autoridad en la Iglesia y en qué consistía ésta.

En su obra, los apóstoles actúan como un grupo, colegialmente, tanto en el evangelio (Lc 9,1-6.10), como luego en la Iglesia (Hch 1,2.26; 2,37.42; 4,33-35; 5,2.12.40; 6,2.6; 8,1.14; 9,27; 11,1; 15,2-23;16,4). Al contrario que los otros discípulos, son enviados de dos en dos (Lc 10,1), según la costumbre judía y el uso del evangelio marquiano (Mc 6,7). De la misma forma que los «doce discípulos» formaban un grupo simbólico, idealizado por el evangelista Mateo, así también ocurre con los «doce apóstoles» a los que distingue de los discípulos en general. Lucas los presenta como un modelo ideal para la iglesia primitiva, suavizando los trazos negativos del evangelio de Marcos (Lc 8,11 par; Mc 4,13; Lc 8,24 par; Mc 4,38.40; Lc 9,43 par; Mc 9,28; Lc 18,25 par; Mc 10,24.26; Lc 18,34 par; Mc 10.32; Lc 22,31-34 par; Mc 14,26-31; Lc 22,45 par; Mc 14,37-41; Lc 22,60 par; Mc 14,71). Lo mismo ocurre luego en el libro de los Hechos: se presenta una iglesia ideal, que comparte los bienes y se reúne en torno a los apóstoles (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), aunque, por otra parte, se nos cuentan algunas tensiones, enfrentamientos y problemas que arrojan sombras sobre esos enunciados idílicos. A Lucas, a pesar de ser el mayor historiador de los evangelistas, no le interesan tanto los personajes históricos cuanto ofrecer modelos idealizados para las generaciones posteriores. Esto es también propio de Mateo, y los acentos dependen de la eclesiología de cada autor. Contra más lejanía hay de los orígenes, más peso tiene la idealización de la comunidad.

Muchas veces utiliza Lucas el título general de «los apóstoles», sin mencionar expresamente que se refiere a los doce (Hch 2,37.42-43; 4,33.35-36; 5,18.29; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 14,4.14; 15,2.4.6.22.23; 16,4), porque, para él, son términos equivalentes. Además distingue entre el envío de los apóstoles y el de los setenta y dos discípulos por Jesús (Lc 10,1.17.23), con lo cual desarrolla, indirectamente, la idea de un grupo de apóstoles escogidos de entre los discípulos (Lc 6,13). En el evangelio presenta

también una serie de escenas con personas que participan de la misión de Jesús y que, sin embargo, no son apóstoles (Lc 8,1-3.38-39; 9,49-50.59-62; 10,1). Así desarrolla un esquema que anticipa al libro de los Hechos de los Apóstoles. Hay una doble misión: la de los apóstoles de Jesucristo, que son la suma autoridad y tienen una misión judía, y la de los «apóstoles-misioneros», enviados por los doce apóstoles y por la iglesia de Jerusalén a los gentiles, entre los que cuenta al mismo Pablo. De la misma forma que Jesús envió de forma diferenciada a los doce apóstoles y los setenta y dos, así también hay una diferencia entre los misioneros de las iglesias y los apóstoles de Jesucristo.

Para Lucas, los apóstoles han sido establecidos por el mismo Jesús, y el haber sido testigos de su vida es un requisito esencial para tener autoridad apostólica (Lc 1,2; 6,13-17; 9,1.9; 11,49; 24,44-49; Hch 1,2.21-22.26; 6,2.6; 10,39-41: somos testigos de lo que hizo en la tierra de los judíos y en Jerusalén (...) y Dios lo resucitó y lo hizo manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los de antemano elegidos por Dios, que comimos y bebimos con él tras su resurrección). Según Lucas, hasta el mismo Pablo reconoce en sus predicaciones la importancia apostólica de los testigos de Jesús (Hch 13,31: «durante muchos días se apareció a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén, que son ahora sus testigos ante el pueblo»). Para ser apóstol hay que ser testigo de Jesús y enviado del resucitado. Distingue entre testigos de la resurrección, que no lo han sido de Jesús (Lc 24,33-35), y los apóstoles (Lc 24,48-49), que tienen ambas.

Los doce son apóstoles en sentido absoluto. Incluso antes de haber sido enviados por Jesús reciben el título (Lc 6,13), de aquí que elija a uno para completar el grupo de los doce antes de que recibieran el Espíritu (Hch 1,22.25-26). Lo que en Marcos y Mateo era una función puntual, el envío a los judíos, se ha convertido aquí en una autoridad permanente. Ellos son los que asumen el protagonismo y la dirección de la comunidad tras la ascensión. Los apóstoles no son ministros de una iglesia local, sino que tienen una función universal. Son irrepetibles, en cuanto grupo privilegiado por Jesús; por eso, una vez que ha sustituido al traidor Judas, para que el reconstituido grupo de los doce reciba la confirmación del Espíritu no alude a ninguna sucesión de los doce apóstoles. Tanto Mateo como Lucas recogen la tradición anterior, mezcla de Marcos y de sus propias fuentes, y le dan su propio enfoque, de acuerdo con sus intereses teológicos.

En los tres evangelios se mezcla el hecho histórico, la elección de doce por Jesús, y la significación teológica que cambia en cada evangelio: los doce son el núcleo de los discípulos y el modelo de una autoridad como servicio (Marcos), una representación del nuevo Israel (Mateo), y un embrión del futuro colegio apostólico (Lucas). Históricamente parece difícil negar que «los doce», en cuanto entidad o grupo diferenciado, formaran parte de los apóstoles de Jesucristo (Mt 28,16-20; Jn 21). Así lo asume Pablo, probablemente recogiendo una vieja tradición de la iglesia de Jerusalén (1 Cor 15,5: «se apareció a Cefas, luego a los doce»; Gál 1,17: a los apóstoles que eran anteriores a mí). Sin embargo, eso no quiere decir que cada uno de los doce fuera un apóstol importante de las iglesias. El hecho de que no conozcamos los nombres de todos indica que algunos jugaron un papel pascual irrelevante.

Se mantuvo el recuerdo de la importancia teológica de los doce en cuanto grupo, pero en cuanto individualidades sólo algunos destacaron, por eso no sabemos ni cómo se llamaban (Mc 3,16-19; Mt 10,2-26; Lc 6,14-16; Hch 1,13)[5]. Históricamente es fiable que estuvieran entre los testigos del resucitado. Sin embargo, en cuanto individuos no todos jugaron un papel importante, sólo algunos destacaron, a los que explícitamente se menciona, como Pedro, Andrés o Juan. Más aún, es posible que cuando Pablo visitó Jerusalén, los doce ya hubieran sido desplazados como autoridad última de la Iglesia, en favor de un círculo más amplio, entre los que se encontraba Santiago, hermano del Señor, que no pertenecía a los doce (Gál 1,18-19; 1 Cor 15,7-8; Hch 15,6.13.22-23). Parece que la autoridad en Jerusalén recaía en Santiago (1 Cor 15,7; Gál 1,19; Hch 12,7; 15,13), que permaneció en Jerusalén, mientras que Pedro fue un apóstol itinerante (Gál 2,7.11)

---

[5] R. Brown, «Episkope und Episkopos: The New Testament Evidence»: *ThSt* 41 (1980) 322-25.

En los evangelios no hay alusiones a una posible sucesión de los apóstoles. Ese problema no se planteó hasta finales del siglo I, una vez muerta la generación apostólica. Lo que importa es su significación teológica como embrión de la Iglesia y como representantes de la autoridad. Históricamente no se puede probar que Jesús les diera una misión eclesial pascual, sino que los envió a Israel en el contexto de la predicación del reino. Los evangelistas, que escribían en una época posterior, en la que ya había surgido la Iglesia como entidad diferenciada de Israel, proyectaron sobre ellos, ya en vida de Jesús, algunas de las funciones y tareas que tuvieron los apóstoles pascuales. Mateo subrayó su significación judía y Lucas su función apostólica. Aunque los apóstoles surgieron en la iglesia pascual, Lucas les ve ya prefigurados por los doce y retrospectivamente les atribuye la identidad apostólica.

b) El complejo problema de Pablo como apóstol

Para Lucas, Pablo es un apóstol de segundo rango, designado y enviado por las iglesias (Hch 11,25-26; 12,25; 13,1-3; 14,4.14; 15,22), y legitimado por Jerusalén y el colegio apostólico (Hch 9,26-30; 15,2-4; 21,17-18), sin que su visión del resucitado le dé igual dignidad respecto de los auténticos «apóstoles», a los que está subordinado[6]. El Espíritu lo escoge y envía por medio de las iglesias y Lucas separa su conversión de su envío, a diferencia del testimonio paulino (Gál 2,7-9; 1 Cor 1,17; 3,10; 15,8-10; Rom 1,5; 2 Cor 5,20), y lo incorpora a la Iglesia por mediación de Ananías (Hch 9,12-17; 22,12-16). Según Lucas, el envío se debe a una visión posterior del resucitado, una vez que Ananías le ha bautizado (Hch 22,17-18.21), aunque en otra narración Lucas recoge la versión paulina, en la que la aparición del resucitado, camino de Damasco, y su envío son un mismo acontecimiento (Hch 26,12-18). El Espíritu lo escoge en la iglesia de Antioquía para la misión entre los gentiles, siendo enviado por esta iglesia con imposición de manos (Hch 13,2-4). Sólo a partir de ahí y en un contexto misional se habla de Pablo y Bernabé como «apóstoles» (Hch 14,4.14). Es la única ocasión en que Lucas emplea ese término en los Hechos para alguien diferente de los doce. Pero ese apostolado es para Lucas sólo de origen espiritual, es decir, pneumático, y eclesial.

No es que Lucas sea antipaulino, ya que en la segunda parte del libro de los Hechos se presenta a Pablo como el protagonista indiscutible de la expansión cristiana, sino que tanto su apostolado como su doctrina son discutidas e impugnadas por muchos (Gál 1,6-8; 2,4.12; Rom 15,30-31; 16,17; 2 Cor 3,1; 11,13.22) y Lucas no lo pone a la misma altura que los doce. Probablemente sus adversarios judaizantes pertenecían a la iglesia de Jerusalén (2 Cor 3,1; 11,22), aunque no fueran enviados por ella, y apelan

LA IDEA DE APOSTOL

«Hay un primer punto sobre el que parece haberse conseguido cierta unanimidad: los textos de los sinópticos que hablan de "los apóstoles" son redaccionales y no permiten afirmar que Jesús mismo les haya atribuido ese título. Este supone el testimonio sobre la resurrección y pentecostés (...). De todo esto se deduce que, histórica y críticamente, no se pueden identificar sin más "los apóstoles" y "los doce" (...). Lucas tiende a identificar los apóstoles con los doce, tendencia que confirmará el Apocalipsis (Ap 21,14) y parece atestiguada antes de Lucas y en el mismo Pablo (Gál 1,17), pero sin que este uso sea sistemático ni exclusivo (...). Pero en Pablo, e incluso una vez en los Hechos (Hch 14,4.14), el calificativo de apóstol es dado a otras personas además de los doce (...). Si se considera la fecha respectiva de los textos paulinos y lucanos, no parece que el título de apóstol haya sido reservado en un principio a los doce y más adelante extendido a otros. Lo que ha ocurrido es más bien lo contrario».

Y. Congar, «Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium salutis*, IV/1, Madrid 1973, 548-49.

[6] K. Löning, «Paulinismus in der Apostelgeschichte», en *Paulus in NT Spätschriften*, Friburgo 1981, 157-201; J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, 199-211. Roloff distingue entre una integración de Pablo en la Iglesia y su subordinación a los apóstoles, que no acepta.

a la inspiración del Espíritu (2 Cor 10,10; 11,6; 12,1.12). Pablo los llama irónicamente superapóstoles, quizá también con un trasfondo polémico indirecto respecto de los doce (2 Cor 11,5.13; 12,11). El apóstol, en cuanto misionero de las iglesias, está muy cercano a los profetas itinerantes (Hch 11,27; 13,1-4; 1 Cor 12,28) y en las cartas paulinas se ponen en paralelo a los profetas del Antiguo Testamento (Gál 1,16; cf. Jr 1,5; Rom 1,5; Flp 2,16; cf. Is 49,6). Lucas no quiere reducir la autoridad apostólica a mera inspiración del Espíritu. Por otra parte, los escritos paulinos y la estructura carismática de sus iglesias constituyeron una buena plataforma para las corrientes gnósticas, sincretistas y heterodoxas que entraron en la Iglesia, sobre todo a fines de siglo (2 Pe 3,16: «es lo que enseña (Pablo) en todas sus cartas, en las cuales hay algunos puntos difíciles de comprender, que algunos hombres indoctos e inestables pervierten, como también hacen con las otras Escrituras»). De ahí la necesidad de consolidar la doctrina apostólica, que es lo que hacen las cartas pastorales, y restringirla respecto de los carismáticos y misioneros de las Iglesias, que es lo que pretende Lucas con su teología.

En contraste con esta visión lucana, los escritos paulinos[7] presentan a Pablo con una autoridad equivalente a la de los otros apóstoles, en cuya lista se incluye (Gál 1,15.17; 1 Cor 9,1; 15,3-5). Pretende que su doctrina está en armonía con la de los otros (Gál 2,9; 1 Cor 15,11), aunque cada uno tenga un ámbito misional diferenciado, los doce, los judíos, él, los gentiles. Siempre defiende su autonomía respecto de Jerusalén (Gál 1,18.21-22; Gál 2,1), con la que busca la comunión, pero sin admitir subordinación ninguna (Gál 1,16-17; 2,6-7.10). Cuando visita Jerusalén, no acude movido por una convocatoria de esa Iglesia, como pretende Lucas, sino por una revelación divina para comunicarles el evangelio que había recibido (Gál 2,2). Pablo reivindica que es un apóstol de Cristo, en cuanto testigo y enviado por el resucitado, como los otros apóstoles anteriores a él (Mc 16,15-20; Mt 28,16-20; Lc 24,47-49; Hch 1,8; Jn 20,19-23; 21,15-18) y rechaza que sea un apóstol por autoridad humana, es decir, un mero misionero de la iglesia (Gál 1,1.11-12.17.19.22).

Probablemente, se le denigraba por no haber conocido a Jesús (2 Cor 11,5; 12,11), es decir, por no ser testigo de Jesús. Replica que no le interesa lo que eran antes los apóstoles (Gál 2,6), distinguiendo, por tanto, entre testigos de Jesús y apóstoles, porque para él lo decisivo es el envío por Cristo resucitado. Sin embargo, la unión y armonía que pretende con los otros apóstoles no es tan clara, como lo muestra el conflicto con Pedro y con Bernabé en Antioquía (Gál 2,2.11-14). Pablo también intenta disimular las divergencias entre los apóstoles y las iglesias, como en otros escritos del Nuevo Testamento. No las niega en sus cartas, pero las presenta desde la perspectiva más favorable posible. El hecho de que en sus cartas posteriores no haya otras alusiones a Antioquía, a pesar de que trabajó en ella, y que tampoco afirme nunca que se reconcilió luego con Pedro y con Bernabé, puede ser un indicio de su fracaso en esa iglesia. El mismo esfuerzo de Pablo por delimitar los ámbitos misionales tropezó con las intervenciones de la iglesia de Jerusalén que buscaba influir en sus comunidades (Rom 15,20; 2 Cor 10,14)[8]. Pablo defiende y argumenta para defender su autoridad apostólica, sin escudarse en ella. Quiere convencer y no imponerse.

En sus cartas se titula «Apóstol de Jesucristo, por voluntad de Dios» (1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1. También Rom 1,1; Gál 1,1. Esta denominación se mantiene luego en Ef 1,1; Col 1,1), ya que su apostolado no se prueba por milagros, prodigios ni elocuencia (2 Cor 11,5-6; 12,1-6.12-13), sino por la autoridad recibida. Los únicos elementos que resalta en su defensa son sus padecimientos por el evangelio (1 Cor 4,9-13; 15,31-32; 2 Cor 4,7-12; 11,23-28; 13,4; Gál 6,17) y su fecundidad apostólica (1 Cor 9,1; 2 Cor 3,1-3; 1 Tes 2,19)). Su testimonio personal y su eficacia misional confirman su envío por Cristo, así como la verdad «de su evangelio» (Rom 2,16; 16,25), como ocurría a los profetas (Rom 10,14-17; 1 Cor 15,1.3). En sentido absoluto, el apóstol se considera como un representante (vicario) del mismo Cristo, sin que esto ad-

[7] J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, 38-125; 135-37; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 32-58.

[8] B. Holmberg, *Paul and Power*, Lund 1978, 13-57.

quiera el sentido jurídico posterior que desarrollaran los papas. Hay que entenderlo en el contexto de su mística apostólica y de su idea de la imitación de Cristo[9]. Por otra parte, utiliza también el concepto de apóstol en un sentido amplio, es decir, en cuanto designa a enviados de las iglesias (2 Cor 8,23; Flp 2,25), colaboradores suyos (1 Cor 9,6; 2 Cor 8,16-23), carismáticos de las comunidades (1 Cor 12,28-30) y otras personalidades cuyo origen no conocemos (Rom 16,7). El concepto de apóstol era inicialmente algo amplio e impreciso, porque todavía no había recibido la carga dogmática que tendría luego en la época patrística. Por eso no hay consenso ni precisión a la hora de definirlo, aunque las alusiones a Cristo resucitado son algo común, tanto para los que defienden la tradición paulina como la lucana. Y es que la identidad del apóstol se estableció en la iglesia primitiva, no por Jesús, que sólo envió a sus discípulos a la misión de Israel.

Esta diferencia de tradiciones nos muestra la vaguedad del término. No hay un número concreto de apóstoles y hay dudas a la hora de precisar quiénes lo son en sentido estricto, con una autoridad que remonta al mismo Cristo, y quiénes en sentido derivado, es decir, en cuanto enviados de las iglesias (con autoridad delegada) o en cuanto carismáticos inspirados por el Espíritu que se convirtieron en apóstoles itinerantes, pero sin reclamar una autoridad propia y absoluta. Lo cual muestra que los apóstoles ni fueron instituidos por Jesús, ni son el resultado de una planificación de toda la Iglesia. Surgieron a partir de la experiencia de la resurrección, probablemente como personalidades singulares, y luego se formó el concepto teológico global de apóstol, sobre el que había distintas posturas, aplicado a un grupo impreciso de personas.

- *El triunfo final de la teología paulina*

La postura paulina fue refrendada por las cartas déuteropaulinas (Efesios y Colosenses), las cartas pastorales y el Apocalipsis, así como también por la *Didaché de los doce apóstoles* y la *segunda carta de Policarpo* en el siglo II. El hecho de que se escribieran cartas refugiándose en su autoridad apostólica muestra que ésta fue creciendo en importancia y prestigio tras la muerte de los apóstoles. En el transcurso del siglo I al II, Pablo se convirtió en el modelo apostólico por antonomasia, que revela a todos el misterio de Cristo (Ef 3,1-7) por su mandato y no por mera revelación personal (Gál 1,15-16). Progresivamente dejó de ser un apóstol controvertido, para convertirse en el modelo apostólico por excelencia. A su vez, los apóstoles fueron vistos, juntamente con los profetas, como el fundamento de la Iglesia (Ef 2,20; 3,5; 4,11), desplazando las alusiones al mismo Cristo como cimiento sobre el que construyeron los apóstoles (1 Cor 3,10-12). El desarrollo de la eclesiología es paralelo al de la cristología: Cristo es la plenitud («pleroma») de Dios y la Iglesia de Cristo. Esto lleva a unir la teología de los apóstoles y la de los ministros y a llamar a Pablo «ministro de la Iglesia» (Col 1,25). Del mismo modo se afirma que Cristo da sus dones a la Iglesia en los ministerios (Ef 4,10-12), para que ésta crezca[10]. El apóstol sirve de modelo para los ministros.

Las cartas pastorales, escritas a finales del siglo I, son las que mejor expresan cómo se fue imponiendo la concepción apostólica defendida por Pablo. En ellas es reconocido como un apóstol universal y bajo su nombre se escuda el autor de las cartas, a pesar de que se escriben decenios después de su muerte. Tenemos aquí una teología de Pablo como apóstol y maestro, que confirma su aceptación y prestigio en la Iglesia de finales de siglo. Es lo que lleva al autor de estas cartas a refugiarse en su autoridad para difundir su propia teología. De la misma forma que Jesús pasó de ser el predicador del reino a convertirse en el Hijo de Dios, objeto de la predicación apostólica, así también Pablo pasó de

[9] K. Kertelge, «Offene Fragen zum Thema "Geistliches Amt" und das neutestamentliche Verständnis von der "Repraesentatio Christi"», en (Fest. für H. Schürmann) *Die Kirche des Anfangs*, Friburgo 1977, 583-606; «Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung»: *BZ* 14 (1970) 161-81.

[10] J. Roloff, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gütersloh 1965, 104-25; «Apostel, apostolat, apostolizität»: *TRE* 3 (1978) 440-41. H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, Munich 1973, 115-17; 156-58; 201-2; 224-232; H. Löwe, «Bekenntnis, Apostelamt und Kirche im Kolosserbrief», en (Festch. G. Bornkamm) *Kirche*, Tubinga 1980, 299-314.

ser el último de los apóstoles a convertirse en el «apóstol sin más», síntesis de la tradición y modelo para los ministros de las Iglesias. Son cartas dirigidas a dos conocidos colaboradores de Pablo, Timoteo (Rom 16,21; 1 Cor 4,17; 16,10; 2 Cor 1,19; Flp 1,1; 2,19; 1 Tes 1,1; 3,2.6; 2 Tes 1,1) y Tito (2 Cor 2,13; 7,6.13-14; 8,6.16.23; 12,18; Gál 2,1.3), a los que Pablo confiere autoridad.

Las cartas reflejan la situación de la Iglesia tras la muerte de los apóstoles, amenazada por herejías, sobre todo la gnosis (1 Tim 1,3-4; 4,7; 6,4-5.20; Tit 1,16), como la de los Colosenses (Col 2,8.16-23). Había cismas, sobre todo de los judaizantes (Tit 1,10-16; 1 Tim 1,7; 4,2-3; 2 Tim 2,14.23), y tensiones por fallos organizativos de las comunidades (Tit 1,11; 2 Tim 3,6-7). Las cartas pastorales tienen una clara preocupación doctrinal y disciplinar. Reflejan los peligros de la Iglesia a finales del siglo I y también algunas de las debilidades de la eclesiología paulina[11]. La eclesiología carismática, que pone el acento en el discernimiento, en la variedad de carismas y en los profetas y maestros, dejaban espacio abierto a gnósticos y judaizantes, que cambiaban la doctrina y rompían la unidad.

Las cartas proceden apologéticamente, utilizando textos del Antiguo Testamento (1 Tim 5,17-18; 2 Tim 2,11.19) y valorando el conocimiento de las sagradas Escrituras desde la infancia (2 Tim 3,14-15). Probablemente había muchos judeo-cristianos. Se habla de Pablo como de uno que sirvió a Dios con conciencia pura, como aprendió de sus antepasados (2 Tim 1,3), y se rechaza a los herejes, que se oponen a Pablo como antes se opusieron a Moisés (Tit 3,8). Se afirma también que la ley es buena usada convenientemente (1 Tim 1,8-9) y aplicable a los rebeldes, que son impíos y sin religión (1 Tim 1,9-11). No cabe duda de que se intenta presentar a Pablo en línea de continuidad con la tradición anterior judía, más que como un rupturista. En la medida en que Pablo se convierte en un modelo para todos los ministros y en el prototipo de apóstol, se corrigen sus rasgos más controvertidos.

Los grupos a los que se enfrenta el autor de las cartas afirmaban que la resurrección ya se estaba dando (2 Tim 2,18) y vivían en un marco exultante de libertad. El entusiasmo espiritual fue uno de los grandes problemas de la iglesia del siglo I. Ya se había resuelto el problema del aplazamiento del final de los tiempos. La Iglesia vivía entre la «manifestación» (epifanía) del pasado (2 Tim 1,9-10; Tit 2,11; 3,4) y la esperanza de futuro (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,8.18; Tit 2,13). La tensión paulina ante la cercanía del tiempo final dejó paso aquí a una clara conciencia misional (1 Tim 2,4; 4,10; Tit 2,11). Aunque la carta se dirige a los colaboradores de Pablo y no a las comunidades, se dio gran relevancia a la «Iglesia de Dios», convertida ya en una entidad autónoma y universal (1 Tim 3,5.15), a la que se aplicaron predicados como «casa de Dios», «columna» y «vigilante de la verdad» (1 Tim 3,15). Estos textos muestran cómo la reflexión sobre la Iglesia en sí misma, y no sólo sobre sus miembros, cobraba una relevancia cada vez mayor. La eclesiología va ocupando cada vez más el centro de atención de los escritos neotestamentarios de finales del siglo I. Se llega incluso a hablar de cómo «la Iglesia», no algunas personas concretas, tiene que atender a las viudas (1 Tim 5,16), siguiendo el ejemplo de los profetas y del mismo Jesús.

En este contexto, Pablo es «el apóstol» (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11) y «el maestro» («διδάσκαλος») indiscutible (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11), al que se había confiado el evangelio (1 Tim 1,11). Esta presentación de Pablo, sin el menor cuestionamiento de su apostolado ni de su magisterio, es la respuesta de la carta a los maestros carismáticos (2 Tim 4,3; Tit 1,11). La tradición cobra gran valor y Pablo es también custodio de la que él ha recibido (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14). De esta forma, se toma distancia de la valoración de los carismáticos (Rom 12,7; 15,2.4), en favor de una «enseñanza apostólica», contra-

---

[11] J. Wanke, «Der Verkundıgte Paulus der Pastoralbriefe», en *Dıenst der Vermıttlung*, Leipzig 1977, 165-89; P. Trummer, *Die Paulustradıtion der Pastoralbriefe*, Francfort 1978, 161-226; «Corpus paulinum-Corpus pastorale», en *Paulus ın den neutestamentlichen Spatschrıften*, Friburgo 1981, 70-121; G. Lohfink, «Die Normativitat des Amtsvostellung in den Pastoralbriefen»: *ThQ* 157 (1977) 93-101, «Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe», en *Paulus ın den neutestamentlıchen Spatschriften*, Frıburgo 1981, 70-121; H. Schlıer, *Dıe Zeıt der Kırche*, Friburgo ⁴1966, 129-47; J. Roloff, *Apostolat, Verkundıgung, Kırche*, Gutersloh 1965, 232-72; H. G. Schutz, *Kirche in Spat-neutestamentlıcher Zeıt*, Bonn 1964, 88-94; 114-25; N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, Ratısbona 1979, 55-77.

puesta a la de los herejes y cismáticos (1 Tim 4,1; 2 Tim 4,3; cf. Ef 4,14; Col 2,22). Los maestros ya no son carismáticos, sino que la enseñanza se reserva a los apóstoles y los ministros: es un «depósito», término profano con un sentido legal y normativo, que ha sido transmitido por el mismo Pablo (1 Tim 6,20). Sus colaboradores tienen que conservarla (1 Tim 1,10; 4,6.13.16; 2 Tim 3,10.16; Tit 1,9; 2,1.7.10). La idea paulina de que la fe surge por la predicación (Rom 10,17) se transforma aquí en «conocer las santas Escrituras que llevan a la salvación» (2 Tim 3,15).

La fe deja de verse como una actitud existencial y dinámica, fiarse de Dios o de Cristo, que es lo propio de los evangelios, para convertirse en algo objetivo y más estático, en una creencia (1 Tim 1,9; 2,7; 3,9; 4,1.6, 5,8; 6,10.12.21; 2 Tim 1,13; 2,18; 3,8; 4,7; Tit 1,4.13) o en una virtud o comportamiento moral (1 Tim 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tim 2,22; 3,10; Tit 2,2). La relación personal con Cristo, el seguimiento de Jesús y la imitación de Cristo, se convierte ahora en recibir, conservar y transmitir una enseñanza correcta, es decir, la apostólica. El proceso de institucionalización de finales del siglo I, del que las pastorales son un testimonio privilegiado, lleva consigo un desplazamiento de lo existencial y relacional, propio de un movimiento con predominio carismático, a lo objetivo y doctrinal, de una Iglesia con autoridades, una doctrina definida y una organización madura.

Las cartas pastorales utilizan preferentemente el término «didascalía» para subrayar la autoridad magisterial del mismo Pablo. Este es un concepto normativo, que se prefiere al termino «didajé» (2 Tim 4,2; Tit 1,9), que también se usa para «enseñanza» en sentido general, y que es el más usado en el Nuevo Testamento y en los escritos paulinos (Rom 6,17; 16,17; 1 Cor 14,6.26). No se quiere dejar ningún resquicio a una enseñanza que no derive de la autoridad apostólica. Sólo Pablo puede interpretar el evangelio y aplicarlo a las comunidades, y sus colaboradores deben conservar su doctrina y exhortar y reprimir con arreglo a ella (Tit 2,15; 2 Tim 1,13). Indirectamente, se establece así la distinción entre la enseñanza apostólica (paulina) y la posterior de los ministros, que no pueden añadir ni cambiar nada. De ahí saldrá la doctrina de que la revelación acaba con los escritos del Nuevo Testamento, que son la norma por excelencia, mientras que las tradiciones dogmáticas posteriores están subordinadas a ella. No se menciona, sin embargo, que la pretendida «doctrina apostólica» difiere de la del mismo Pablo, bajo cuya autoridad se escuda. Lo que se presenta como doctrina paulina es, en realidad, el resultado de una evolución teológica más allá de Pablo, que no es compartida por otros escritos canónicos, como los johaneos.

Por otra parte, pasar de una adhesión personal y carismática a una identificación con una doctrina objetiva y claramente delimitada implica una opción teológica: la de limitar la creatividad y espontaneidad de los miembros de la iglesia, inspirados por el Espíritu, en favor de la disciplina, el sometimiento a la autoridad y la homogeneidad doctrinal. Esta es la opción de las cartas pastorales a finales del siglo I. En ellas hay múltiples expresiones en las que Pablo o sus colaboradores amonestan, enseñan, predican, exhortan, testimonian, etc. En las cartas hay unas cincuenta citas en este sentido, la mayor concentración de todo el Nuevo Testamento, en contraste con la frecuencia y diversidad de términos carismáticos en las cartas paulinas. Las pastorales, a pesar de su pretendida autoría paulina, tienen una orientación eclesiológica distinta. Testimonian el paso de una eclesiología carismática a otra institucional, y traslucen los problemas eclesiales a los que se debe este cambio. Las cartas pastorales no sólo ponen las bases de la «doctrina apostólica», como un depósito a defender, sino que indirectamente preparan la «sucesión apostólica» que se desarrolló luego, a finales del siglo II.

2. El nacimiento de los ministerios en la Iglesia

En la época en la que se escriben los escritos del Nuevo Testamento existen ya diversos ministerios cristianos, perceptibles en las iglesias. En los evangelios no hay una alusión directa a los ministerios, ya que éstos surgieron en la iglesia primitiva mientras que Jesús sólo constituyó una comunidad de discípulos como preparación del reino. Sin embar-

go, al presentar a los discípulos, los evangelistas tienen como trasfondo a sus propias comunidades e intentan, indirectamente, indicar en qué consisten y cómo deben desarrollarse los ministerios, a partir de Jesús. Desde ahí, podemos deducir algunos datos fragmentarios sobre los ministerios en las distintas Iglesias, aunque no tenemos una información completa sobre ellos, las personas designadas para asumirlos y la teología en que se fundaban [12].

Hay que diferenciar, por un lado, entre una estructura ministerial, que coexiste con la apostólica y que luego acaba asumiendo algunas de las funciones ejercidas por los apóstoles y los plurales modelos organizativos concretos que asumieron las comunidades. En su mayoría están tomados de la sociedad judía y grecorromana, y son variables, poco estables y más aceptados en la práctica que reflexionados teológicamente. Siempre ha habido una estructura ministerial en las comunidades, pero diversos modelos organizativos. En el curso de la misión se potenciaron algunos y se abandonaron otros. Es decir, en el Nuevo Testamento hay una estructura ministerial imprecisa e históricamente cambiable, mientras que la existencia de ministros como responsables de la comunidad se da en todos los escritos y corrientes, y es normativa para la Iglesia posterior. Ella concreta cómo han de configurarse esos ministerios, según las necesidades eclesiales y misionales en las diversas épocas.

En cualquier caso, podemos distinguir dos grandes corrientes ministeriales: la primera, de la tradición hebrea, consta de «presbíteros o ancianos», considerados todos ellos como «diaconías o servicios». Son términos técnicos e institucionales ya consolidados en el judaísmo de la época cristiana. El término «presbítero» del Nuevo Testamento no deriva de lo cultual, sino de la sinagoga y de la dirección de las comunidades. Sólo en el Apocalipsis se habla de una acción litúrgica de presbíteros en la Jerusalén celestial (Ap 4,4-11; 5,6-10.14). Las comunidades judías eran gobernadas por un gremio de ancianos o senadores, que representaban a las distintas familias y eran los encargados de la organización comunitaria. Tenían una especial importancia para los judíos dispersos del imperio romano y garantizaban la unidad y cohesión comunitaria de las comunidades hebreas en un contexto socio-cultural que muchas veces les era hostil, como ocurría en muchas ciudades del imperio [13].

La segunda corriente ministerial depende de la cultura grecorromana y consta de obispos (prefectos, managers, gestores, administradores) y diáconos (domésticos, criados, siervos), que son dos términos profanos. Designan determinadas funciones de la sociedad romana, sin que sean cargos institucionales en el sentido que tienen los de la tradición hebrea. Los obispos tenían una función de inspector, vigilante o administrador, eran los altos funcionarios que controlaban las ciudades con funciones directivas. También se empleaba el nombre para los encargados de la administración de sociedades laicas y religiosas. En la cultura helenista, se les daba el título de obispos a algunos dioses patronos de ciudades, personas o gremios. Es un nombre profano y sin significación cultual, aunque se aplica también a cargos religiosos [14].

---

[12] Una vision de las diversas tendencias de la exégesis actual respecto a los ministerios del Nuevo Testamento es la que ofrece W G Kummel, «Das Urchristentum, II, Arbeiten zu Spezialproblemen Amter und Amtsverstandnis». *ThRundschau* 52 (1987) 111-54

[13] El termino de presbitero del Nuevo Testamento no deriva de lo cultual, sino de la sinagoga y de la direccion de las comunidades Solo en el Apocalípsis se habla de una acción liturgica de presbíteros en la Jerusalén celestial (Ap 4,4-11, 5,6-10 14), cf G Bornkamm, «πρέσσβυς, πρεσβύτερος» *ThWNT* 6 (1959) 663-67, 651-83, U Brockhaus, *Charisma und Amt*, Wuppertal 1972, G. Dix, «The Ministry in the Early Church», en *The Apostolic Ministry*, Londres 1947,183-303, J Hainz, *Ekklesia*, Ratisbona 1972, K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, R Schnackenburg, *Schriften zum Neuen Testament*, Munich 1971, 247-67, E Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga [6]1975, 101-34, H Schlier, *Der priesterliche Dienst*, I, Friburgo 1970

[14] El término «obispo» (inspector, administrador) proviene de la tradicion civil romana Algunos defienden la posible influencia del «mebaqquer» o «vigilante» esenio y helenista (Damasco), que recuerda a los «pastores» de la comunidad en el Antiguo Testamento (Ez 34,11) Es posible que se utilizara en Antioquía Las funciones administradoras del «obispo» eran poco precisas, cf A Lemaire, *Les ministeres aux origines de l'Eglise*, París 1971, 17-35, 191-200, J Roloff, «Apostel, Apostolat, Apostolizitat» *TRE* 3 (1978) 430-33, J Hainz, «Die Anfange des Bischofs- und Diakonenamtes», en *Kirche im Werden*, Munich 1976, 94-102, H W Beyer, «ἐπίσκοπος» *ThWNT* 2 (1935) 604-17, E Dassmann, «Zur Entstehung des Monoepiskopats» *JAC* 17 (1974) 74-90

A su vez, el título de diácono se aplicaba a los servidores o domésticos de las grandes casas. Probablemente apareció como un ministerio específico a partir de las comidas comunitarias (Hch 6,2) y para atender a los pobres (Rom 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1; 1 Tim 3,8). Lucas presentó el diaconado como algo que surgió a partir de la experiencia del Espíritu, que ya tenían antes de recibir la imposición de manos (Hch 6,3.5.8.10), y por designación de la comunidad, que los presentó a los apóstoles (Hch 6,6). Este origen carismático no quita su institucionalización posterior, sobre todo tras la expulsión de los helenistas de Jerusalén [15]. Quizá influyó la organización diaconal judía, ya que junto al archisinagogo había también un ministro que le ayudaba, como ocurre con el diácono respecto del obispo. Sin embargo, el término es frecuente en la cultura grecorromana y probablemente se tomó de ella. En el Nuevo Testamento es un término muy fluido, ya que lo mismo se utiliza para designar en general a un ministerio, incluido el de los apóstoles, como para designar un ministerio concreto (como ocurre, por ejemplo, en las cartas pastorales) [16].

a) Los ministerios de origen judeo-cristiano

Los evangelios nos dan indicaciones breves y de pasada sobre los ministerios a partir del significado y funciones de los discípulos durante la vida de Jesús. No les interesa quiénes son las personas que han de ejercerlos, sino la forma de realizarlos (Mc 6,8-11 par). Marcos, en el contexto de la renuncia a todo en el seguimiento de Jesús (Mc 8,35; 10,29), da una importancia especial a la predicación del evangelio a todo el mundo (Mc 13,10; 14,9; 16,14-15), así como a la catequesis de la comunidad (Mc 4,11-13.23-25.34). Estas funciones darán lugar en la iglesia pascual a los evangelistas y a los maestros o doctores. Ya hemos visto que dentro de la teología marquiana destaca la importancia que se da al servicio y el rechazo de las disputas por ocupar un puesto relevante. Esta es una advertencia marquiana para su propia comunidad, en la que, quizá, ya comenzaba la lucha por las dignidades [17].

La identificación mateana entre los doce y los discípulos hace que converjan en los mismos personajes el papel de modelo para la comunidad y ministros. Pedro es el individuo que mejor representa los aspectos positivos y negativos del discípulo y del ministro (Mt 16,18-19; 18,18). Los ministerios se enmarcan en un contexto comunitario y fraternal (Mt 18,1-22; cf. Mc 9,33-37.41-50), insistiendo Mateo en el peligro de deserciones y abandonos (Mt 24,10-12), porque su comunidad judeo-cristiana es perseguida por las autoridades judías. Posiblemente, el aviso sobre los verdaderos y falsos profetas (Mt 7,15-23) refleja también las preocupaciones eclesiales de los años 70, cuando comienzan a producirse herejías y cismas promovidas por profetas carismáticos. Ya sabemos que a Mateo le preocupa especialmente la doctrina, con lo que da un gran valor a los maestros o doctores, que saben interpretar la Escritura a la luz de Cristo. La misión a los gentiles también está ya anunciada de forma simbólica e indirecta (Mt 2,1-2; 8,11-12) y es confirmada por el resucitado (Mt 28,28) [18]. Posiblemente el contexto del evangelista Mateo es el de la región de Antioquía, en la que la iglesia era gobernada por apóstoles de las iglesias profetas y maestros (Hch 11,19-26; 13,1-2; Gál 1,11.21).

La continuidad entre Jesús y la Iglesia la asegura Lucas por medio de los doce apóstoles. Su función es misional y directiva, velar por la unidad de la Iglesia y por la cohesión comunitaria (Hch 4.32-35; 5,1.12.42). Actúan como un grupo, como el colegio apostólico, que con la iglesia de Jerusalén, reunida en asamblea y presidida por Santiago y los presbíteros (Hch 15,4.6.12.22-23), dirigen la misión a los judíos y los paganos. A su vez, la vinculación de

[15] J. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Filadelfia 1975, 176-82.

[16] H. W. Beyer, «διακονέω, διακονία, διάκονοσ»: *ThWNT* 2 (1935) 81-93; J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, París 1960; P. Gaechter, «Die Sieben»: *ZKTh* 74 (1952) 129-66.

[17] J. Delorme, «El evangelio según Marcos», en J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1974, 148-71.

[18] S. Légasse, «El evangelio según S. Mateo», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1974, 174-94.

la iglesia apostólica con la posterior depende de los ministerios, que Lucas presenta como una estructura derivada de los apóstoles[19]. Los ministerios surgen como «servicios», porque los doce apóstoles no pueden atender a todas las necesidades de la Iglesia (Hch 6,1-7). Lucas no habla nunca de los diáconos, sino de «diaconías», es decir, de servicios o ministerios, quizá teniendo de trasfondo a Jesús como servidor de los discípulos (Lc 22,26-27; cf. Jn 13,14-17). Todos los ministerios son diaconías, incluido el ministerio apostólico (Hch 1,10.25: tener parte en este servicio [diaconía] y apostolado). Pablo también emplea abundantemente el concepto de diaconía para hablar de los ministerios, incluido el suyo propio (Rom 11,13; 12,7; 15,31; 1 Cor 12,5; 16,15; 2 Cor 4,1; 5,18; 6,3; 8,4), ya que el término inicialmente no designaba un cargo preciso, sino la índole servidora de cada cargo y función.

La teología lucana de los ministerios es la siguiente: el ministerio apostólico (Hch 1,25) busca dar continuidad al servicio de Jesús en la cena, poniéndose a servir la mesa (Lc 22,27). Para Lucas, hay que dar primacía a la oración y la predicación (Hch 6,3-4; cf. Lc 10,38-42). Por eso se describe a la Iglesia en oración y escuchando la enseñanza de los apóstoles (Hch 2,42). Pero las necesidades comunitarias originan los diversos ministerios (diaconías: servicios), que derivan de los apóstoles y no se limitan al servicio de los necesitados. Los siete escogidos reciben la imposición de manos de los apóstoles (Hch 6,6) y ejercen muchas actividades. No hay que entenderlos en el sentido del «diaconado» de la iglesia posterior, que eran ayudantes de los obispos. Aunque sirvieron de referencia y de justificación teológica para los diáconos de los siglos siguientes, hay que esperar a Ireneo de Lyon a finales del siglo II para encontrar un escrito que identifique a los diáconos con «los siete» del libro de los Hechos (Hch 6,2-4). En los Hechos, los designados no se limitan a servir las mesas, sino que son predicadores, evangelistas y misioneros (Hch 6,5.8-13; 7,1-56; 8,4-13.26-40). Lo mismo ocurre en otros escritos que les asignan funciones comunitarias diversas (1 Cor 16,15; Rom 16,1-2; Flp 2,25).

Es decir, los siete ministros, elegidos por la comunidad y enviados por imposición de manos (Hch 6,5-6), con lo que Lucas mantiene la derivación y subordinación de los ministerios respecto de los apóstoles, son el modelo de la diversidad de ministerios que se dieron en la comunidad helenista, tras huir de Jerusalén (Hch 8,1.4). El número siete designaba también el número de responsables de la sinagoga de una comunidad judía en la diáspora del imperio romano. Siete es un número de perfección para los judíos y cristianos (Mt 12,45; 15,37; 18,22; 22,25-28; Mc 16,9; Lc 8,2; Ap 1,4.11.16; 4,5; 5,1.6; 8,2; 10,3; 12,3; 13,1, 17,1) y también se usaba para simbolizar al mundo pagano (Hch 13,19; Ap 17,3.7.9.11). De hecho, siete son los ministros de los helenistas, cuya persecución fue la causa de la misión fuera de Israel. No cabe duda de que el número de siete, como el de doce, tiene un significado simbólico, el de la plenitud de ministerios que hay en cada iglesia.

Junto a estos ministros de la rama helenista aparecen los presbíteros, que son los ancianos o senadores del pueblo judío (Lc 7,3; 22,52; Hch 4,5.8.23; 6,12; 23,14; 24,1; 25,15). Son los miembros de un colegio o gremio, con tareas económicas, socio-políticas y religiosas. Eran los responsables de las comunidades, impregnadas por una concepción patriarcal y familiar de la autoridad. Se trataba de un cargo profano de gran relevancia en el judaísmo, un ministerio consolidado, adoptado por la comunidad de Jerusalén (Hch 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22-23.41; 16,4; 21,18) y que luego asumieron otras iglesias. Es significativo que ni en las comunidades judeo-cristianas ni en las pagano-cristianas se nombre a los ministros con los títulos específicos de la religión judía o de las otras religiones del imperio[20]. Esto se de-

[19] G Klein, *Die Zwolf Apostel*, Gotinga 1961, 162-85, A George, «La obra de Lucas Hechos y Evangelio», en *El ministerio y los ministerios segun el Nuevo Testamento*, Madrid 1974, 195-225, A Lemaire, *Les ministeres aux origines de l'Eglise*, Paris 1971, 38-72, J Dupont, «Les ministères de l'Église naissante d'après les Actes des Apôtres», en *Ministeres et celébration de l'Eucharistie*, Roma 1963, 94-148, J Roloff, *Apostolat, Verkundigung, Kirche*, Gutersloh 1965, 211-236

[20] Un catálogo de estos terminos ausentes en el Nuevo Testamento puede encontrarse en J Delorme, «Diversidad y unidad de los ministerios segun el Nuevo Testamento», en *El ministerio y los ministerios segun el Nuevo Testamento*, Madrid 1974, 293-94

be a la nueva concepción del culto y del sacerdocio, que pertenecía a todos los miembros de la comunidad y no sólo a algunos de ellos. Ningún ministro recibe en el Nuevo Testamento el título de sacerdote. Lucas muestra a los «ancianos» como un grupo dirigente activo junto a los apóstoles, mientras que Pablo no los menciona con motivo de su visita a Jerusalén (Gál 2,1.6-10). Lo que le interesa es el reconocimiento de los apóstoles, no del gremio dirigente de la iglesia local, posiblemente el más cercano a los grupos tradicionalistas[21].

La imposición de manos también se debe a un uso judío. Indica la transmisión del Espíritu a una persona. Inicialmente, fue el gesto de instauración de los «setenta ancianos» dirigentes de Israel (Nm 11,16-17.24-25) y luego de Josué (Nm 27,15-23; Dt 34,9). Posteriormente, se utilizó para los enviados de las comunidades y para la ordenación de rabinos y levitas (Nm 8,10). El cristianismo lo adoptó para la instauración de los apóstoles (Hch 1,15-26), ministros (Hch 6,6) y presbíteros (Hch 14,23; 20,28-32), así como para enviar a apóstoles de las iglesias (Hch 13,1-3; cf. 2 Cor 8,19). No hay que entenderlo todavía en el sentido dogmático fuerte de «ordenar», que tendrá cuando se cree el sacramento del orden, sino como un gesto simbólico, utilizado también en la cultura judía para curaciones (Mt 9,18; Mc 6,5; 7,32; 8,23-25; 16,18; Lc 4,40; 13,13; Hch 9,12.17; 28,8) y bendiciones (Mt 19,15). Se utiliza también en el bautismo (Hch 8,14-18; 19,6) para expresar la comunicación del Espíritu. Esta es la base bíblica en la que se apoya el posterior uso dogmático, que hizo de la imposición de manos el gesto por excelencia de la ordenación de los ministros cristianos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6)[22]. En el Nuevo Testamento, sin embargo, lo principal es el bautismo, la única consagración con una legitimación cristológica y pneumática, mientras que la ordenación carecía del significado sacramental que tuvo en los siglos posteriores[23].

De la misma forma que en los Hechos Pablo pertenece a la segunda generación apostólica y está sometido a los doce apóstoles, así también es él quien instaura presbíteros en las iglesias (Hch 14,23; 20,17-38), siguiendo el modelo de la iglesia madre de Jerusalén. Lucas representa aquí la tradición judeo-cristiana, en la que los apóstoles y los presbíteros son los cargos por excelencia. Ambos provienen de la tradición hebrea, en su doble orientación misional y de responsables de la comunidad. Lucas resalta así la continuidad entre la actividad de los apóstoles y la de los presbíteros, legitimados por los mismos apóstoles, pero nunca menciona una sucesión apostólica y siempre mantiene una diferencia absoluta entre apóstoles de Jesucristo y ministros de las iglesias. Los presbíteros de Jerusalén acompañan a los apóstoles en la toma de decisiones, con una doble función legisladora y directiva.

Además de estos ministros, en las iglesias había otros, como los evangelistas (Hch 21,8), profetas (Hch 11,27; 13,1; 15,32; 21,10) y doctores (Hch 13,1). Otros escritos tardíos judeo-cristianos del Nuevo Testamento reflejan también la existencia de ministros, a los que se llama «jefes o guías» (Heb 13,7.17.24). Es decir, se les nombra con un título profano y se habla de su «carrera» (Heb 13,7-8), amonestando a la comunidad a que imite su fe y les obedezca (Heb 13,7). Pero nunca se les da el título de «sacerdote» ni tampoco el de «pastor», denominaciones reservadas a Cristo en la carta a los Hebreos. Ellos son los predicadores de la palabra de Dios, con funciones de vigilancia (Heb 13.7.17), aunque todavía persisten otros maestros o doctores (Heb 5,11-12). La progresiva concentración de funciones comunitarias en los ministros no implica que todos ejerzan las mismas. Es posible que en algunas iglesias de finales del siglo I fuera la predicación lo

[21] J. Roloff, «Amt, Ämter, Amtsverständnis, IV»: *TRE* 2 (1978) 512-15; 509-33; G. Bornkamm, «πρέσβυς, πρεσβύτε ροσ»: *ThWNT* 6 (1959) 662-65; 651-83; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 80-88.

[22] E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Gotinga 1951.

[23] E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Gotinga 1951; E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga 1964, 101-8; J. D. Quinn, «Die Ordination in den Pastoralbriefen»: *Com* 10 (1981) 410-20; O. Knoch, «Die Funktion der handauflegung im Neuen Testament»: *LJ* 33 (1983) 222-35.

más importante, dado el problema de las herejías, mientras que el liderazgo pastoral de las iglesias se impusiera en otras, hasta que ambas se fusionaron, como ocurrió en las cartas pastorales. La carta se escribe por un miembro ausente de la comunidad (Heb 13,19), con el estilo propio de un documento de una sinagoga helenista y se exhorta a la perseverancia en las persecuciones (Heb 10,32-39; 11,1.39-40; 12,1-3.25.28)[24].

En cambio, en la carta de Santiago se alude a los presbíteros que oran por los enfermos y los ungen con óleo después de orar por ellos (Sant 4,14). También existen maestros y se exhorta a la comunidad a que no haya muchos que pretendan el cargo (Sant 3,1-2)[25]. Los ministerios se van convirtiendo en cargos cada vez más apetecibles en proporción a la progresiva inculturación de las iglesias en la sociedad helenista. Poco a poco, el horizonte del servicio deja paso al de dignidad, preparando el camino al nacimiento de la «jerarquía». Hay diversidad de ministerios y los que hay están poco precisados. Se creó una praxis ministerial y comunitaria, que luego se sometió a una reflexión teológica y a una uniformización.

b) *Los ministerios de origen pagano-cristiano*

También las comunidades paulinas aparecen organizadas con distintos ministerios, cuyo vocabulario es rico y fluctuante, prueba de que se trata de oficios y cargos no consolidados. Además hay que tener en cuenta la larga enumeración que se hace de funciones y ministerios de origen carismático (apóstoles, profetas, maestros, evangelistas, etc.). Muchos de estos oficios carismáticos serán luego ministerios institucionales de la Iglesia, pero aquí conservan todavía el doble origen cristológico y espiritual. Pablo no establece ninguna contraposición entre ministerios institucionales y carismáticos (Rom 12,6-7; 1 Cor12,4-6: diversidad de carismas y diaconías), sino que ve todos los oficios, cargos, funciones y ministerios como inspirados por Cristo y el Espíritu («El Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor reina la libertad»: 2 Cor 3,17). La eclesiología paulina es carismática y el único cargo que resalta de forma absoluta es el de «apóstol de Jesucristo», en el que se incluye él mismo.

Sin embargo, a pesar de su eclesiología carismática y de su ministerio apostólico, acepta los cargos y ministerios de sus iglesias[26]. En consecuencia, amonesta a los tesalonicenses a «que respeten a los que trabajan con vosotros, os presiden en el Señor y os amonestan» (1 Tes 5,12-15). A continuación, da instrucciones a los que dirigen de animar a los débiles, consolar a los afligidos y amonestar a los revoltosos en línea con otras tradiciones del Nuevo Testamento (Hch 20,28-31). También los profetas edifican, exhortan y consuelan (1 Cor 14,3), porque en algunas comunidades son ellos los que tienen la voz cantante. Esta carta a los tesalonicenses es probablemente el documento más antiguo del Nuevo Testamento. La presencia de ministros que presiden es compatible con la eclesiología carismática, basada en el discernimiento comunitario, a la que se alude tras exhortar a los ministros (1 Tes 5,19-23).

También hay otros ministros, como los colaboradores de Pablo enviados a las comunidades (1 Tes 3,2; 1 Cor 16,10-12; Rom 16, 21-24; Flp 2,19.22-23), a los que se designa como servidores («diaconoi»),

---

[24] Ch Perrot, «La epistola a los Hebreos», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1974, 114-31, H G Schutz, *«Kirche» in Spat-neutestamentlicher Zeit*, Bonn 1964, 55-83, 138-43, E Grasser, «Das wandernde Gottesvolk Zum Basimotiv der Hebraerbriefes» *ZNW* 77 (1986) 160-79, H Schurmann, *Orientierung am Neuen Testament*, Dusseldorf 1978, 149-50

[25] E Cothenet, «La epistola de Santiago», en *El ministerio y los ministerios segun el Nuevo Testamento*, Madrid 1974, 145-47

[26] K Kertelge, «Der Ort des Amtes in der Ekklesiologie des Paulus», en A Vanhoye (ed), *L'Apôtre Paul*, Lovaina 1986, 184-202, A Lemaire, *Les ministeres aux origines de l'Eglise*, Paris 1971, 73-109, A Jaubert-P Grelot- A Lemaire, «Las epístolas de Pablo», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 23-74, J Hainz, «Amt und Amtsvermittlung bei Paulus», en *Kirche im Werden*, Munich 1976, 109-22, R Pesch, «Estructuras del ministerio en el Nuevo Testamento» *Istina* 16 (1971) 437-52, A Vogtle, «Exegetische Reflexionen zur Apostolizitat des Amtes und zur Amtssukzession», en (Festsch fur H Schurmann) *Die Kirche des Anfangs*, Friburgo 1978, 529-82, J Roloff, *Apostolat, Verkundigung, Kirche*, Gutersloh 1965, 125-35, H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 59-75

cooperadores y dispensadores de los misterios de Dios (1 Cor 3,5.9; 4,1). La mayoría de ellos eran ministros itinerantes, que instruían a las iglesias y debían ser bien recibidos por ellas (1 Cor 4,17; 16,10-11). Entre sus ayudantes se cuentan los que le enviaron las comunidades (Flp 2,25; 4,3), incluidos los apóstoles de las iglesias (2 Cor 8,23; Rom 16,7). Había también ministerios que surgían espontáneamente, como los de una familia (1 Cor 16,16-17) que puso al servicio de una comunidad, exhortando Pablo a que les estuvieran sometidos. También incluye entre sus cooperadores al matrimonio de Aquila y Prisca (Rom 16,3; 1 Cor 16,19; cf. Hch 18,2.18.26; 2 Tim 4,19). Hay también catequistas, que tienen derecho a que la comunidad les mantenga (Gál 6,6). Muchos de estos ministerios se nombran de paso, con breves alusiones, ya que Pablo no tiene interés por precisar quiénes, con qué funciones y con qué grado de autoridad son los ministros.

Está claro, sin embargo, que los ministros locales de las iglesias no siempre surgen por designación de Pablo, sino que él acepta a los elegidos o reconocidos espontáneamente por las comunidades. Para Pablo lo esencial es la comunidad, de la que surgen la pluralidad de ministerios y carismas, que reconoce y acepta. Sólo establece criterios acerca de cómo deben funcionar los ministerios y carismas, como hizo el mismo Jesús, porque no le interesa tanto quiénes tienen la autoridad en las diversas iglesias, cuanto la forma de ejercerla. No son dignidades, sino servicios, y no se habla nunca de que se elijan con imposición de manos. La dimensión comunitaria se mantiene en todos los ministerios: dirige todas sus cartas a las comunidades, apela a la responsabilidad de todos y recrimina a la comunidad, no a algunos ministros concretos, que tolere los escándalos que hay en ella (1 Cor 5,2-7.11-13; 2 Cor 2,6).

Dentro de esta riqueza y diversidad de ministerios, propia de comunidades pequeñas, en las que todos se conocen y en las que los cargos surgen sin un plan establecido ni una autoridad que los determine, tienen especial importancia los «obispos» (siempre en plural) y los «diáconos». En Filipo, los diáconos son ya cargos establecidos, como ocurre con la diaconisa Febe (Rom 16,1), a diferencia del uso general del término (servidores) en otras cartas (Rom 13,4; 15,8; 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4; 11,15.23; Gál 2,17). Por eso escribe a la comunidad de Filipo con sus obispos («episcopoi») y diáconos (Flp 1,1), como responsables de la comunidad[27]. Es la única vez que Pablo dirige una carta a una comunidad con sus ministros, lo cual es un indicio de la importancia que tienen en ella. El contexto indica claramente que son los ministros que dirigen la comunidad, cuya autoridad Pablo acepta, sin que sea él quien los haya designado. Sin embargo, no se puede proyectar sobre ellos la teología posterior del episcopado, que responde a un proceso evolutivo que dura hasta finales del siglo II.

Esta importancia creciente de los ministerios se confirma atendiendo al desarrollo de la teología en las cartas de la Escuela Paulina, es decir, en Efesios y Colosenses, que ya tienen una pretensión de universalidad, aunque estén dirigidas a una iglesia local (Col 4,16). El mandato paulino de que sus cartas se lean en público (1 Tes 5,27) se transforma aquí en cartas dirigidas a varias iglesias[28]. Son cartas de un discípulo de Pablo, aunque algunos exegetas piensan que la carta a los Colosenses contiene material paulino auténtico, en todo o en parte. El autor se dirige a la comunidad y menciona a sus colaboradores (Col 4,7-11), entre los que se cuentan algunos designados por Pablo (Col 4,7) y otros escogidos por la comunidad (Col 4,9). Se mantiene la primacía de los apóstoles y profetas como fundamento de la Iglesia, cuya piedra angular es Cristo (Ef 2,19-22), aludiendo también a la acción del Espíritu.

En esta comunidad todavía no había la posterior desconfianza respecto a los profetas. Estos, con los apóstoles, eran receptores del misterio de Cristo (Ef 3,1-7; cf. Gál 1,12.15). Ambos ministerios estaban constituidos por el mismo Dios. Por eso no se puede hablar sólo de Iglesia apostólica, como ocurrirá luego en el credo cristiano, sino de apostólica y profética. Los profetas tienen también funciones litúrgicas (1 Cor 13,3-4.15-17.22). Posteriormente se les mencionará en la *Didaché de los Apóstoles* como los

[27] J. Hainz, «Die Anfange des Bischofs- und Diakonenamtes», en *Kirche im Werden*, Munich 1976, 91-107.

[28] P. Bony, «La epístola a los Efesios», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1974, 75-91.

encargados de presidir la eucaristía. La frecuente trilogía paulina de apóstol, profeta y maestro, que analizamos al estudiar la eclesiología carismática, quizá tuvo origen en Antioquía (Hch 11,27-28;13, 1-2; 15,35-39; Gál 2,13). En la carta a los Efesios se añade a esta trilogía el binomio de evangelistas y pastores (Ef 4,11), que posiblemente tomaron el relevo de la tríada [29], sin que se precisen las funciones de cada uno. Son auténticos ministerios que provienen de Cristo.

La carta a los Efesios reduce la lista más amplia paulina a dos servicios: la predicación (apóstoles, profetas, evangelistas y doctores) y el liderazgo (apóstoles, pastores y colaboradores de Pablo), aunque cada vez cobran más relevancia los ministerios que conservan la tradición [30]. Pasamos así del Espíritu y sus carismas en las comunidades paulinas a la referencia a Cristo resucitado como instituyente de los ministerios. La Iglesia está en pleno proceso de cristologización del Espíritu y de sustitución de la dinámica carismática por otra institucional. En las cartas se habla de diáconos concretos (Col 1,7; Ef 6,21), que podrían referirse a cargos establecidos, aunque también se conserva el sentido general de diaconía como servicio (Col 1,23.25; Ef 3,7). En ninguna de las cartas paulinas, tampoco en Efesios y Colosenses, se habla de presbíteros, a pesar de la cantidad y variedad de ministerios que hay en esas comunidades. Esta terminología es la propia de las comunidades judeo-cristianas, mientras que los pagano-cristianos tienen ministerios inspirados en la sociedad grecorromana.

c) La fusión de los presbíteros con los obispos

Las cartas pastorales, escritas a finales del siglo I, reflejan una fase tardía del desarrollo ministerial y una transformación de la teología paulina de los ministerios [31]. Por un lado, el ministerio se ha transformado ya en un cargo apetecible y se indican cuáles son las cualidades que se requieren para desempeñarlo. Se trata de un «oficio» consolidado, no de un mero servicio funcional y espontáneo. Se enumera una lista de cualidades que tiene muchos paralelos en la literatura helenista. Son los requisitos para el que aspira a un cargo con autoridad social, ya que el ministro tiene que ser también un buen ciudadano: «El que aspira al episcopado («episkopé»), desea una buena obra. Un obispo conviene que sea irreprochable, marido de una sola mujer, vigilante, sobrio, de buena conducta, hospitalario y capaz de enseñar. Que no sea dado al vino ni pendenciero, sino ecuánime, pacífico, desprendido del dinero y que sepa gobernar bien su propia casa y tener sometidos a sus hijos con toda dignidad. Pues, quien no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo gobernará la Iglesia de Dios? Que no sea un recién convertido, no sea que enorgulleciéndose caiga en la condenación del demonio. Conviene también que tenga buena fama entre sus conciudadanos, para que no caiga en reproche ni en las redes del diablo» (1 Tim 3,1-7).

---

[29] A Lemaire, *Les ministeres aux origines de l'Eglise*, París 1971, 128-29, «Epistolas de Pablo», en *El ministerio y los ministerios segun el nuevo Testamento*, Madrid 1975, 69-71, G Hassenhuttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969, 208-22

[30] H Merklein, *Das Kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, Munich 1973, 224-32

[31] A Sand, «Anfange einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach der Pastoralbriefen», en J Hainz (ed), *Kirche im Werden*, Munich 1976, 215-38, H G Schutz, *Kirche in Spat-neutestamentlicher Zeit*, Bonn 1964, 94-114, H Merklein, *Das Kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, Munich 1973, 383-93, G Lohfink, «Die Normativitat des Amtsvostellung in den Pastoralbriefen» *ThQ* 157 (1977) 101-6, H Schlier, «La Iglesia en las cartas pastorales», en *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1969, 187-95, *Le temps de l'Eglise*, Tournai 1961, 140-57, N Brox, *Die Pastoralbriefe*, Ratisbona 1979, 147-61, P Dornier - A Lemaire, «Las epistolas pastorales», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 92-113, R Schnackenburg, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 115-123, A Anton, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977, 628-51, G Hassenhuttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969, 222-32, 245-63, J Roloff, *Apostolat, Verkundigung, Kirche*, Gutersloh 1965, 232-72, P Trummer, *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, Francfort 1978, 383-93, H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 82-90, 116-29, J Muhlsteiger, «Zum Verfassungsrecht der fruhkirche» *ZKTh* 99 (1977) 129-55 Muhlsteiger acepta la fusion entre la estructura presbiteral y la episcopal, pero ve al presbitero como un titulo funcional y al obispo como un cargo pastoral Sólo algunos presbiteros tendrian un cargo episcopal Una tesis parecida es la que defiende R Brown, «Episkope und Episkopos The New Testament Evidence» *ThSt* 41 (1980) 333-385 Esta postura es rara en la exégesis actual

> ## ORIGEN DE LOS MINISTERIOS
>
> «El ministerio sacerdotal está también marcado por esta estructura trinitaria de la Iglesia (...). Si se entiende el ministerio sólo cristológicamente, aparece bajo el signo de la *auctoritas* y la *potestas* (*Christi*). Si se concibe sólo pneumatológicamente, es *un* servicio entre los otros servicios pneumatológicos dentro de la Iglesia (...). Para la comprensión del ministerio no se puede partir, pues, ni sólo de Cristo (tendencia de la teología occidental), ni sólo de la comunidad carismática como obra del Espíritu (peligro de la teología del ministerio en la Reforma), sino del Padre que envía a Cristo y al Espíritu en unidad inseparable para fundar su pueblo».
>
> G. Greshake, *Ser sacerdote*, Salamanca 1995, 101-102.

Las cartas pastorales reflejan cómo los obispos y diáconos, aludidos en la carta a los filipenses, se han convertido en cargos estables para los que se demandan las virtudes cívicas. Hay dos cosas que llaman la atención. Se habla del episcopado, en singular. Se podría pensar que ya hay aquí el «obispo monárquico», es decir, un obispo que preside el colegio de los presbíteros y que destaca sobre ellos, como en la segunda mitad del siglo II. Sin embargo, no es éste el sentido, sino el de la mención de un cargo, el episcopado, estableciendo las cualidades de los candidatos. De ahí el singular, el que quiera ser obispo, que tenga capacidad. Esto se confirma en la carta de Tito (Tit 1,5-9), en la que se pasa del plural al singular al describir el cargo. Hay, sin embargo, algunos comentaristas que admiten la posibilidad de que se favorezca ya al obispo monárquico (un presidente del presbiterio, claramente diferenciado de los presbíteros y con funciones que éstos no tienen), aunque todavía en las cartas sea un proceso embrionario.

Las cualidades exigidas para ser obispo son todas ellas profanas y no se menciona nada específico de un cargo religioso. El obispo es el inspector o vigilante, al que se demandan las capacidades usuales en la cultura grecorromana para el cargo. Parecidas cualidades se exigen a continuación a los diáconos: «Conviene que los diáconos sean honorables, sin doblez, no dados al vino ni a ganancias deshonestas. Que guarden el misterio de la fe con una conciencia pura. Se comenzará poniéndolos a prueba y, si no hay nada que reprocharles, que se les admita a las funciones de diácono. Del mismo modo, que sus mujeres sean dignas, que no sean chismosas, sino sobrias y fieles en todas las cosas. Los diáconos, que sean maridos de una sola mujer y que sepan gobernar a sus hijos y su propia casa. Los que cumplen bien sus funciones alcanzarán dignidad y una gran autoridad en la fe en Cristo Jesús» (1 Tim 3,8-13; 4,6). El catálogo de cualidades requeridas es también griego, y las comunidades asumen y dan un valor teológico a ese ideal cultural. De la misma forma se asumió el orden político y social romano, legitimando sus autoridades civiles (1 Tim 2,1-3). Las cartas pastorales, como también la primera carta de Pedro, reflejan la situación de comunidades inculturadas en el helenismo, en las que hay unidad entre la vida doméstica y eclesial. Por eso las cualidades que se requieren para el cargo son las cívicas de la cultura patriarcal doméstica[32].

Los diáconos dejan de ser un servicio general para convertirse ahora en el cargo auxiliar de los obispos, aunque sus funciones todavía no están claras: ciertamente tienen tareas administrativas, asistenciales (1 Tim 3,8) y catequéticas (1 Tim 3,9). Entre los diáconos se nombra a mujeres (1 Tim 3,11), como ocurre también en Rom 16,1. En esta época todavía había mujeres diaconisas. No sabemos si se alude a ello cuando se dice que «No se elija ninguna viuda menor de 60 años, mujer de un sólo marido. Recomendada por sus buenas obras en la educación de sus hijos, en la hospitalidad con los peregrinos, en lavar los pies a los santos, en socorrer a los atribulados y en la práctica de las obras buenas» (1 Tim 5,9-10). Las «viudas» son una de las categorías sociales establecidas en las comunidades y no tenemos claras sus funciones y competencias. Es posible que algunas de ellas ejercieran como diaconisas en las iglesias, y que se les aludiera en este pasaje. En cualquier caso, en las cartas paulinas y pastorales el ministerio no es monopolio de los varones.

[32] D. C. Verner, *The Household of God*, Chico (California) 198[illegible]

La alusión a los obispos y diáconos corresponde a la tradición de las cartas paulinas, cuyos ministerios (obispos y diáconos) vienen de la influencia grecorromana. Sin embargo, estas cartas aluden también a los presbíteros (1 Tim 5,17-19; Tit 1,5), que son los ministros propios de las comunidades judeocristianas. Jamás se les nombra en las cartas paulinas, que se mueven en el contexto de los paganos. Además, cuando se alude al cargo de obispo (1 Tim 3,2) no se habla de los presbíteros, y viceversa, al aludir a los presbíteros no se menciona el obispo (1 Tim 5,17). Se trata de dos nombres diferentes, cada uno proveniente de una teología y cultura distinta, que se aplica a las mismas personas. Por eso en la carta a Tito se pasa en el mismo pasaje de mencionar a los presbíteros a aludir el cargo episcopal, sin distinción de personas: «Te dejé en Creta para que acabases de organizar y constituyeses en cada ciudad *presbíteros* como te he mandado. Que sean irreprochables, maridos de una sola mujer, que tengan hijos fieles y que no puedan ser acusados de mala conducta ni de insumisos. Porque *un obispo* debe ser irreprochable, como vigilante de Dios, y no ser soberbio, ni iracundo, ni dado al vino, ni pendenciero, ni ansioso de ganancias deshonestas. Sino, por el contrario, hospitalario, amigo del bien, ponderado, justo, piadoso, maestro de sí mismo y que se ajuste a la enseñanza segura y conforme a la doctrina, de manera que pueda exhortar a la sana doctrina y de convencer a sus contrincantes» (Tit 1,5-9).

Se pasa de los presbíteros al cargo episcopal, y las cualidades que se exigen son idénticas porque se refieren a las mismas personas. Se les exhorta a preservar la unidad doctrinal y eclesial (1 Tim 6,11-16)[33]. Las funciones eclesiales se convierten progresivamente en cargos. Probablemente, las pastorales reflejan la situación de la Iglesia a finales del siglo I, en la que se fusionan comunidades judeo y paganocristianas, y judíos palestinenses y helenistas. Es decir, hay una fusión entre las grandes corrientes eclesiales, una integración de comunidades y tradiciones que durante decenios fueron diferentes y que ahora se mezclan en un modelo de Iglesia que abarca a todos. En ese contexto hay una equiparación entre los ministerios de raíz judía y los paganos, entre los presbíteros de origen palestinense y el grupo de obispos a los que menciona Pablo en la iglesia de Filipo. Obispos y presbíteros pasan a ser términos equivalentes. Al mismo tiempo desaparece el título eclesial de apóstoles, que queda reservado a las grandes figuras de la primera época. A finales del siglo I asistimos a la desaparición de la generación apostólica en favor de una tercera que sólo conoce ministros de iglesias locales y misioneros eclesiales itinerantes.

Esta fusión se da también en otros escritos del Nuevo Testamento. Lucas presenta a Pablo que se despide de los ministros de Efeso, cuando va camino de Jerusalén y no va a volver más, y al dirigirse a ellos una vez los llama presbíteros (Hch 20,17: «mandó llamar a los presbíteros de la Iglesia») y otra obispos (Hch 20,28: «mirad por vosotros y por todo el rebaño sobre el cual os ha constituido obispos el Espíritu Santo para apacentar la Iglesia de Dios»). Cuando Lucas describe la fase final de la Iglesia, con Pablo camino de Jerusalén, de donde viajará a Roma, se produce la equivalencia entre presbíteros y obispos. Tanto en Tit 1,5-9 como en Hch 20,17.36.38, se muestra a Pablo dando instrucciones a los ministros y se les pide que como pastores atiendan al rebaño que les ha sido confiado, utilizando el verbo «episcopar» («episcopountes»). La insistencia de que sean fieles a la doctrina y preserven la unidad de la Iglesia es común en los textos del último cuarto del siglo I[34].

---

[33] E Kasemann, «La formule neotestamentaire d'un parenese d'ordination dans 1 Tim 6,11 16», en *Essais exégetiques*, Neuchâtel 1972, 111-21, H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 116-29

[34] H Schurmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Synoptischen Evangelien*, Dusseldorf 1968, 310-40, R Schnackenburg, «Episkopos und Hirtenamt (zu Apg 20,28)», en K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 418-41, R Brown, «Episkope und Episkopos The New Testament Evidence» *ThSt* (1980) 322-38, R Brown, *Priest and Bishop*, Nueva York 1970, 59-86, A Lemaire, «L'Église apostolique et les ministeres» *Revue de Droit Canonique* 22 (1973) 19-46, W Trilling, «Zum Amt im Neuen Testament», en (Festsch fur E Schweizer) *Die Mitte des Neuen Testaments*, Gotinga 1983, 317-44, H Schutte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verstandnis evangelischen und katholischen Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten okumenischen Gesprache*, Dusseldorf 1974, 236-50

Para Lucas, tanto el episcopado (Hch 1,20) como el presbiterado (Hch 11,30) descienden de la autoridad apostólica, que para él es la de los doce apóstoles, mientras que en pastorales esa autoridad apostólica es la paulina. En las cartas pastorales, Pablo es el que legitima el oficio de los presbíteros (Tit 1,5), de forma paralela al de los presbíteros-obispos en Lucas (Hch 14,23; 20,17.28). Por otra parte, se dice que Timoteo recibió el carisma por imposición de manos del presbiterio y por designación profética (1Tim 4,14), mientras que en otro pasaje el supuesto Pablo le amonesta a que «hagas revivir el carisma de Dios que hay en ti por imposición de mis manos» (2 Tim 1,6). No hay contradicción entre ambos textos: en el primero se presenta la doble designación y ordenación en las iglesias locales, con participación de profetas y presbíteros, en el segundo se da validez apostólica a la ordenación con Pablo.

Lo mismo ocurre al referirse a la instauración de los presbíteros[35]. El ordenando recibe la tradición apostólica (2 Tim 2,2), presenta su confesión ante varios testigos (1 Tim 6,12) y se le transmite el carisma y el ministerio por imposición de manos (2 Tim 1,6; 1 Tim 6,14). Las cartas reflejan la manera que tienen las comunidades de elegir y ordenar ministros, costumbre que se legitima dándole una confirmación paulina (apostólica). De esta forma se establece una vinculación teológica entre apostolado y ministerios, que siempre están en función de la comunidad que los elige. Lo mismo ocurre con Timoteo y Tito, que son los que continúan la enseñanza y tradiciones de Pablo. Por eso Tito recibe el encargo de acabar de organizar y de constituir presbíteros en las ciudades (Tit 1,5) y Timoteo tiene que encomendar la enseñanza recibida de Pablo a otros «hombres fieles, capaces de enseñar a otros» (2 Tim 2,2).

Timoteo (al que se llama evangelista: 2 Tim 4,5) y Tito no son ni apóstoles ni obispos-presbíteros, sino colaboradores de Pablo y modelos (1 Tim 6,1-11), como el mismo Pablo, para todos los cargos. A Timoteo corresponde también la función de juzgar a los presbíteros y se exige que la acusación contra ellos venga avalada por varios testigos (1 Tim 5,19; cf. Mt 18,16). Todavía no hay sucesión apostólica en el sentido de sucesión en el cargo, pero ya se prepara la evolución posterior de los siglos II y III. La continuidad en la enseñanza y en los cargos, así como la legitimación apostólica de ambas, es cada vez más clara. La institucionalización se convierte así en la mejor respuesta a las herejías y cismas que amenazan a la Iglesia (1 Tim 4,1), de ahí la insistencia acerca de la perseverancia de los ministros (1 Tim 1,18-20; 4,14-16; 2 Tim 1,6-14; 3,14). El ministerio tiene que ser el instrumento para salvaguardar «la sana doctrina», pero todavía no se determina la posterior estructura ministerial de una tríada de obispo, presbíteros y diáconos.

Se trata de un gobierno colegial, gremial y presidencial para el que comienza a haber diversos aspirantes. Se afirma además «que los presbíteros que ejercen bien la presidencia merecen un doble honor, sobre todo los que se dedican a la predicación y la enseñanza (1 Tim 5,17). Es posible que hubiera ancianos (presbíteros) que ya no ejercían un ministerio, pero a los que se exige honrar por la dignidad de su cargo. También se podría interpretar este pasaje en la línea de que no todos los presbíteros presiden y que sólo algunos tienen una función pastoral (episcopal), pero el texto es oscuro y no hay confirmación de esta hipótesis. Los presbíteros-obispos asumen progresivamente la función de los profetas y doctores, como ocurre también en el documento *La doctrina de los doce apóstoles (Did.,* 15), que corresponde a la misma época. Además posiblemente comienzan a recibir honorarios, «pues dice la Escritura (...), digno es el obrero de su salario» (1 Tim 5,17-18). De esta forma, el cargo comienza a acumular funciones, sobre todo la predicación y enseñanza, que en las cartas paulinas corresponden a diversos ministerios.

La autoridad ejercida por el mismo Pablo continúa en sus colaboradores y en los ministros, aunque de forma limitada. Hay una pérdida de protagonismo de la comunidad que continúa en los siglos posteriores. Se pasa de una iglesia comunitaria y con participación de todos, a otra en la que se pone el acento en los cargos. Pero ese proceso es muy lento y se da sobre todo en el siglo III. Pablo acepta en sus cartas que su autoridad está completada por el dis-

[35] A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, París 1971, 130; 126-38.

cernimiento comunitario, ya que Pablo no quiere dominar sobre la fe de los miembros de la Iglesia (2 Cor 1,24). Por el contrario, en las pastorales se desarrolla un modelo de autoridad paternalista y vertical, sin que haya contrapesos comunitarios. Se inicia el paso de una comunidad estructurada desde la pluralidad de carismas, al de concentración de funciones en los cargos que presiden la comunidad. Los siglos II y III confirman esta tendencia.

- *De la eclesiología carismática a los ministerios*

La potenciación de los ministerios se da también en otro escrito tardío de clara influencia paulina, la primera carta de Pedro, que combina una estructura claramente comunitaria y carismática (1 Pe 2,5; 4,7-11: todos en la Iglesia han recibido un carisma), con ministerios de terminología judeo y pagano-cristiana [36]. Es una carta claramente emparentada con las paulinas, pero que se escribe bajo la autoridad de Pedro y no de Pablo. Quizá porque la autoridad del primero es menos discutida que la del segundo en las iglesias. Se dirige a iglesias que pertenecen al territorio misional paulino (1 Pe 1,1) y se nombra a un colaborador paulino, Silvano (1 Pe 5,12; cf. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 2 Cor 1,19), que también puede ser el Silas al que alude Lucas (Hch 15,22.32.34.40; 18,5). El hecho de que un apóstol se dirija a varias comunidades de Asia menor es un índice de su autoridad universal, superior a la de los ministros locales de las iglesias. Quizá la carta se dirige a judeo-cristianos, que huyeron de Palestina tras la guerra contra los romanos y se dispersaron por todo el imperio. La carta puede provenir también de círculos romanos, influidos por Pedro y relacionados con los paulinos (1 Pe 5,1.12-13). La frecuencia de citas del Antiguo Testamento en la carta, así como títulos eclesiales de procedencia judía (1 Pe 1,1.16; 2,5.9-10), avala también la hipótesis de una carta dirigida a potenciales lectores judeo-cristianos.

[36] E Cothenet, «La primera epístola de Pedro», en *El ministerio y los ministerios según el nuevo Testamento*, Madrid 1975, 132-45

El supuesto Pedro, bajo cuyo nombre se escuda el autor de la carta, se dirige «a los presbíteros que hay entre vosotros», denominándose «vuestro copresbítero» (1 Pe 5,1.5). De esta forma se hace de Pedro el prototipo de los presbíteros, del mismo modo que ocurría con Pablo en las pastorales. Luego se dará un paso más, a finales del siglo II, y se hará de Pedro el modelo de los obispos monárquicos que gobiernan las iglesias, presentándolo como el primer obispo de Roma e ignorando que el apóstol es un ministro itinerante y no de una iglesia local. También se presenta a Cristo como el «obispo de vuestras almas» (1 Pe 2,12.25). Ya hay una tendencia a ver el episcopado, que en esta carta sigue siendo idéntico al presbiterado, como relacionado con Cristo [37], que es también el «archipastor» (1 Pe 5,4), es decir, el modelo absoluto para los ministros. La tendencia a cristologizar los ministerios lleva a llamar a los obispos vicarios de Cristo, hasta que se convierta en un título del papa.

En estos escritos tardíos se advierte que comienzan los conflictos con los ministros, que no deben utilizar su cargo para obtener dinero (1 Pe 5,2). Estas exhortaciones a los ministros se repiten constantemente, tanto en las cartas de finales del siglo I como en los textos cristianos del siglo II. También los jóvenes tienen que estar sometidos a los ancianos (presbíteros), pero éstos no deben dominar autoritativamente en la comunidad, sino servirles de ejemplo (1 Pe 5,3-5). El ministerio es un poder otorgado por Dios (1 Pe 4,11), pero los presbíteros no deben cumplir su ministerio por mera obligación (1 Pe 5,2). Significativamente, se resalta el sacerdocio de todo el pueblo, nunca el de un ministro (1 Pe 2,5.9-10). Los sacrificios espirituales a los que se alude hay que interpretarlos en la línea del sacerdocio existencial de todos los miembros de la Iglesia. Es especialmente importante en una carta en que se

[37] R Brown, *Priest and Bishop*, Nueva York 1970, 14-20, H Schutte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verstandnis evangelischen und katholischen Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten okumenischen Gesprache*, Dusseldorf 1974, 44-48, 250-69, J P Elliot, *The Elect and the Holy*, Leiden 1966, *A Home for the Homeless*, Londres 1982, 267-95, N Brox, *Der erste Petrusbrief*, Zurich 1979, 225-37

presenta a Cristo como el pastor supremo, modelo de los ministerios [38].

Esta carta no pone el acento en la conservación de la sana doctrina, como hacen las pastorales, sino en la perseverancia en las persecuciones (1 Pe 1,6-7; 2,12-15; 3,14-17; 4,1.4.12.19; 5,8-10), que se relativizan por la cercanía del tiempo final (1 Pe 1,5; 4,7.17). Se mantiene todavía la expectativa de la cercana venida de Cristo y se insiste en que se les persigue por el mero hecho de ser cristianos (1 Pe 2,20; 4,15-16), exhortándolos a vivir como peregrinos y forasteros en el mundo (1 Pe 1,1; 2,11). Se trata de una comunidad urbana inestable y heterogénea, posiblemente compuesta por inmigrantes campesinos (1 Pe 1,17; 2,11) que sufren la hostilidad del entorno (1 Pe 4,15-17). Se busca darles cohesión interna por medio de la disciplina (2,18-3,7; 5,1-5) y reforzar su compromiso de fe. Las apelaciones a los presbíteros de que no se aprovechen de las comunidades, así como las referencias a los esposos y a los jóvenes (1 Pe 2,18-3,7; 5,5), presenta claros paralelismos con la carta a los Efesios, las pastorales y los documentos posteriores del siglo II. Hay un esfuerzo en todos los escritos por potenciar la disciplina y fortalecer a los cargos.

En las cartas de Pedro se aplican a las comunidades diversos títulos hebreos (electos, santos, pueblo de Dios, etc.: 1 Pe 1,1.16; 2,5.9-10) con alusiones a una iglesia doméstica, es decir, que se reúnen en casa de unos cristianos. De ahí el título de «casa espiritual (1 Pe 2,4-5) o de «casa de Dios» (1 Pe 4,17)», de amplio trasfondo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y que constituye una clave esencial para la organización de la Iglesia en los primeros siglos [39].

Sus miembros son campesinos o grupos desarraigados en la sociedad, a los que se llama ciudadanos del pueblo de Dios (1 Pe 2,4-10; 5,2). Las iglesias tienen éxito porque ofrecen elementos de solidaridad e integración social a muchas personas que viven en la periferia de las sociedades del imperio. Se combina una eclesiología de fraternidad (1 Pe 2,17; 5,1.9) con la exigencia de sometimiento a los presbíteros que presiden, para garantizar la estabilidad comunitaria. La idea paulina del cuerpo de Cristo deja paso aquí a la de la casa construida por Dios. Entre los carismas destaca el de «hablar palabras de Dios» (1 Pe 4,11), aludiendo quizá a los profetas (1 Pe 1,10-12) y evangelistas (1 Pe 1,12.25). También se menciona el carisma del servicio (diaconía: 1 Pe 4,12).

Esta conciencia de provisionalidad en el mundo y de esperanza firme en la cercanía de la venida del Señor es la que hace que la preocupación por la organización de los ministerios no sea tan fuerte como la de las cartas pastorales, y que mantengan una concepción carismática de la Iglesia, a pesar de la necesidad de una autoridad que sostenga a la comunidad en medio de sus dificultades (1 Pe 4,10-11; 5,1-6). Esto muestra que no todas las comunidades de finales del siglo I siguieron la línea de las cartas pastorales, desplazando lo carismático en función de lo institucional, a pesar de que las herejías y cismas se daban en ambas iglesias. La primera carta de Pedro une el modelo eclesiológico carismático, propio de las cartas paulinas, con la organización presbiteral judeo-cristiana, a la que añade la función episcopal.

Con los datos globales del Nuevo Testamento, podemos afirmar que hay una función episcopal (de liderazgo, vigilancia, inspección) que es común a presbíteros y obispos, ya que todavía no se diferencian, y que, además, es colectiva o colegial. Las diversas concreciones y la diferenciación de funciones posteriores corresponde a las posteriores iglesias [40].

---

[38] F. Schröger, *Gemeinde im 1 Petrusbrief*, Passau 1981, 114-19; «Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes», en *Kirche im Werden*, Munich 1976, 239-52. Algunas observaciones críticas a la idea de que se quiere imponer la estructura presbiteral, en lugar de presuponerla, ofrece A. Vögtle: *MThZ* 28 (1977) 167-68. También cf. N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, Neukirchen 1979, 225-37.

[39] La vivienda es el núcleo de iglesias domésticas, compuestas de varias docenas de cristianos (en una línea parecida a «comunidades eclesiales de base»). Frecuentemente el cabeza de familia es el que la preside, cf. R. Aguirre, «La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas»: *EE* 59 (1984) 27-51; G. Lohfink, «Die Christliche Familie-eine Hauskirche?»: *ThQ* 163 (1983) 227-29. Una visión panorámica ofrece H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981.

[40] Hay que distinguir entre institución «de derecho divino» y organización de derecho humano (eclesial) cambiante. Juan A.

No hay un plan establecido de antemano y mucho menos unas directrices dadas por Jesús, sino diversidad de estructuras ministeriales en relación con las distintas tradiciones culturales. Ni siquiera hay un proceso controlado y establecido por los apóstoles. Los ministerios surgieron a partir de los apóstoles y de las mismas comunidades. Por inspiración del Espíritu, algunos se pusieron libremente al servicio de las iglesias. La fusión final de las corrientes judeo y pagano-cristianas identificó la organización presbiteral con la episcopal, manteniendo ambas su carácter colegial, su subordinación a los apóstoles y su superioridad sobre los diáconos.

Esto implica que no podemos recurrir a la voluntad o intencionalidad de Cristo para determinar la identidad y funciones de los ministros. Jesús escogió a doce varones «para sentarse sobre doce tronos y juzgar a las tribus de Israel» (Mt 19,28; Lc 22,30). Pero el simbolismo de los doce como representantes del nuevo Israel no autoriza a sacar conclusiones sobre los ministerios. Los doce no tienen sucesores, ni siquiera entre los apóstoles, y la elección de los doce varones entre los discípulos hay que comprenderla a la luz del simbolismo patriarcal de Israel. El sacerdocio ministerial no se deduce de los doce, que representan al Nuevo Israel. Los doce tampoco se identifican con los apóstoles, aunque formen parte de ellos, y, a su vez, los apóstoles no se identifican con los ministros que surgen por iniciativa de las comunidades, por elección de los apóstoles o por propia iniciativa con reconocimiento de las iglesias. Los ministerios episcopal y presbiteral no son el resultado de que Jesús haya ordenado a los doce, lo cual no hizo, sino que surgen como creación eclesial, inspirada por el Espíritu y condicionada por los modelos de autoridad judíos y grecorromanos.

Esto tiene también aplicaciones para la problemática ministerial actual, sobre todo cuando se valora el ministerio a la luz del debate sobre el sacerdocio de la mujer. No es que Jesús no ordenara mujeres, sino que tampoco ordenó a varones, en el sentido en que entendemos ahora el sacramento del orden. No se puede pasar de los doce a los apóstoles y de éstos a los obispos y presbíteros como si se debiera a un plan o intencionalidad de Cristo. En realidad, la idea del sacerdocio ministerial está vinculada a la celebración de la eucaristía como símbolo por antonomasia del culto cristiano, y no sabemos quiénes presidían la celebración de la eucaristía ni hay trazas de que lo designara Jesús. Sólo en un sentido indirecto y laxo podemos afirmar que Cristo fundó la Iglesia y determinó los ministerios. En realidad, la Iglesia constituyó los ministerios, buscando salvar la doctrina y continuar las funciones de los apóstoles.

3. Los ministerios de las iglesias locales

De la misma forma que la Iglesia es el resultado de un proceso evolutivo, inspirado por Dios, así también los ministerios. Lo común a todos ellos es su carácter diaconal, es decir, son servicios a las iglesias y no dignidades personales. Todo don de Dios, tenga origen cristológico o del Espíritu, se da para los demás. En el Nuevo Testamento hay gran variedad de iglesias, cada cual con su propia concepción de los ministerios. Unas veces surgen por iniciativa de las comunidades, otras por decisión de los apóstoles, en otras ocasiones algunas personas se ponen a ejercer un ministerio con el reconocimiento fáctico de sus comunidades. Probablemente, esto era lo más frecuente al inicio de las comunidades. Algunos de los primeros convertidos pusieron sus casas y personas al servicio de la iglesia naciente. A partir de los datos fragmentarios que contiene el Nuevo Testamento, podemos ahora analizar cómo surgieron los ministerios de la Iglesia, concretamente la tríada obispo, presbíteros y diáconos.

Lo importante es la comunidad, no los ministerios en sí mismos, y éstos surgieron en función del crecimiento de la Iglesia. Más allá de esto, apenas se puede decir nada general sobre ellos. No es posible

---

Estrada, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984, 141-68; B. Sesboüé, «Ministerios y estructura de la Iglesia», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 322-27; 372-85; H. Denis, «Episcopado, presbiterado, diaconado», en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 434-37; P. Kearney, «¿Da pie el Nuevo Testamento para una estructura eclesial diferente?»: *Conc* 80 (1972) 487-501.

(63,3; 65,1). En esa iglesia paulina había tensiones con los ministros *(1 Clem.,* 1,1; 47,6; 57,1; 54,2; 59,1) y se había destituido a algunos *(1 Clem.,* 44,4.6). Ya sabemos que Corinto era una iglesia con una fuerte estructura carismática. Probablemente, el paso del carisma a la institución generó revueltas contra los ministros. La carta busca consolidar la autoridad de los jefes *(1 Clem.,* 54,1) y preservar el orden jerárquico. A los ministros, unas veces les llama obispos, siempre en plural *(1 Clem.,* 42,4; 44,1.4) y otras presbíteros *(1 Clem.,* 1,3; 44,5; 47,6; 57,1), sin que se distinga entre ambos, como ocurre también en Hechos de los apóstoles, en las cartas pastorales y en la primera carta de Pedro. Es una comunidad en la que se fusionan las dos grandes tradiciones de ministros en un colegio de presbíteros-obispos y de diáconos [43]. No hay la menor alusión a un obispo singular que presida, a pesar de la clara orientación patriarcal de este escrito *(1 Clem.,* 1,3).

Clemente intenta establecer el orden y afianzar la autoridad. Los ministros son los jefes de la comunidad, hay que someterse a ellos y tributarles el honor debido *(1 Clem.,* 1,3). Su argumentación teológica es la siguiente: Cristo es el enviado de Dios, que a su vez ha mandado a los apóstoles, y éstos han establecido en cada iglesia a los primeros conversos como «obispos y diáconos» *(1 Clem.,* 42,1-5), siguiendo el testimonio de las Escrituras y de Moisés *(1 Clem.,* 42,5-43,1-6). El que los primeros convertidos fueran también ministros de la comunidad es bastante verosímil para las mismas comunidades paulinas. Lo novedoso es la alusión al testimonio de Moisés y de las Escrituras judías. Clemente prosigue su argumentación: establecieron también que cuando éstos murieran les sucedieran otros varones *(1 Clem.,* 44,2-3). Por eso la comunidad no podía destituirlos *(1 Clem.,* 44,3-6). La alusión a la tradición judía es un testimonio claro de cómo el cristianismo se inspira en los modelos judíos. También hay trazas de ese influjo en la *Didaché* [44]. Clemente no sólo utiliza a los apóstoles para legitimar a los ministros, sino que aplica a Dios imágenes episcopales y presenta al Dios creador como «Epíscopo» (vigilante) de todo espíritu *(1 Clem.,* 59,3). Se comienza ya a establecer una vinculación directa entre Dios y los ministros, como luego refuerza Ignacio de Antioquía, del mismo modo a cómo se hacía de Cristo el modelo del ministro en las tardías cartas de Pedro, dentro del Nuevo Testamento.

A este planteamiento, se le unen otros argumentos teológicos: el Señor quiere que las ofrendas y ministerios se den con orden y en el tiempo prescrito por los que él mismo determinó, y cada uno debe ocupar su puesto *(1 Clem.,* 40,1-5; 41,1). Clemente defiende el orden comunitario, inspirándose en el orden natural, con una argumentación de claro trasfondo estóico *(1 Clem.,* 20), en la disciplina del ejército *(1 Clem.,* 37) y en la armonía del cuerpo humano *(1 Clem.,* 38). La metáfora paulina del cuerpo ya no sirve aquí para armonizar los carismas, sino para legitimar un orden ministerial querido por Dios, que no debemos saltarnos, aunque todavía se conserva la idea de que cada ministerio está ligado a un carisma *(1 Clem.,* 38,1). La idea paulina de unidad eclesial («Un sólo Dios, un sólo Cristo y un sólo Espíritu de gracia que fue derramado sobre nosotros») se utilizar aquí para luchar contra los que no aceptan a los ministros *(1 Clem.,* 44,6-9). Es probable que la carta de Clemente tuviera éxito en Corinto. En el año 170, el obispo de Corinto comenta la acogida que tuvo esa carta y cómo se leía todavía públicamente en la iglesia durante los oficios divinos.

La carta establece una estrecha continuidad de los apóstoles con los ministros y tiene claros paralelos con las cartas pastorales en las que Pablo ordena a Timoteo y Tito, e indirectamente a los obispos o presbíteros. Se recurre a los apóstoles para defender a los ministros. Sin embargo, Pedro y Pablo son en la carta modelos de conducta cristiana para todos, sin la menor alusión a los ministros *(1 Clem.,* 5-6). A éstos, se les elige con el consentimiento de la comunidad *(1 Clem.,* 44,3), pero ésta luego no puede des-

[43] H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 91-103; H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona 1968, 473-98; R. Pesch, «Amtsstrukturen im Neuen Testament», en H. Haring - J. Nolte, *Diskussion um Hans Kung, Die Kirche,* Friburgo 1971, 133-54; G. Dejaifve, «Die Frage des Amtes»: *Ibíd.*, 98-106; Y. Congar, «Die Kirche von H. Küng»: *Ibíd.*, 155-75.

[44] A. Jaubert, «Thèmes levitiques dans la prima Clementis»: *VigChr* 18 (1964) 193-203.

OBISPOS DE IGLESIAS PARTICULARES

«En primer lugar, del legitimo pluralismo en la Iglesia resulta que, si los derechos del episcopado no se pueden abrogar, no es sólo porque son *iuris divini*; y no resulta sólo que los derechos de los obispos particulares no se pueden restringir, porque si esto se hiciera con todos y cada uno de los obispos equivaldría a suprimir el contenido *iuris divini* del episcopado, y los obispos en conjunto quedarían rebajados al nivel de funcionarios subalternos del papa. No sólo esto, sino que se sigue, además, que los derechos del obispo en cuanto representan y hacen prácticamente posible el legítimo pluralismo en la Iglesia son en ésta una realidad que se ha de proteger y desarrollar positivamente, protección y desarrollo que el papa mismo ha de practicar y hacer posible».

K. Rahner - J. Ratzinger,
Episcopado y primado,
Barcelona 1965, 117-18.

tituirlos porque han sido instituidos por los apóstoles o por otros ministros posteriores con el respaldo de la iglesia. En esta carta hay un claro avance respecto a las pastorales. En ellas se ponía el acento en el depósito de la tradición («paradosis») que había que mantener fielmente. El ministerio estaba al servicio de la doctrina apostólica, mientras que ahora la sucesión ministerial cobra valor en sí misma.

Comienza así a perfilarse lo que luego se llamará «sucesión apostólica»[45]. Naturalmente, esta teología de sucesión no proviene ni de Jesús ni de Pablo, ya que es el resultado de la evolución histórica y teológica. La idea de sucesión («diadojé») era frecuente en el helenismo y en el judaísmo para asegurar la continuidad doctrinal de una enseñanza o de un cargo. Se hablaba de la sucesión de personajes importantes (Alejandro Magno, Augusto, Moisés, pontífices, etc.) y de doctrinas (sucesión de maestros filosóficos, profetas, magos, rabinos, etc.). Estas listas sucesorias fueron utilizadas por los gnósticos y herejes carismáticos para legitimar sus doctrinas, refiriéndolas a los apóstoles, a grandes figuras de la iglesia primitiva o a profetas. La doctrina, es decir, el depósito apostólico, se legitimaba mostrando la continuidad sucesoria en el cargo, y ambas se referían a los apóstoles. No olvidemos que también se hablaba de la sucesión de los profetas, de los mártires y de los maestros (sobre todo en la iglesia de Alejandría). La primera aparición de los términos tradición apostólica y sucesión apostólica se dio en escritos gnósticos, antes de que fueran utilizados por las iglesias episcopales[46].

Las iglesias locales se remitían a sus fundadores, a ser posible apóstoles o grandes personajes del cristianismo, que daban prestigio a sus comunidades. Hegesipo hacia el 180 fue el primero en mencionar una sucesión de los obispos de Roma[47]. El obispo surgió del presbiterado, como presidente y portavoz, y luego se emancipó y asumió el liderazgo. Una serie de factores favorecieron el paso de un gobierno colegial a otro presidencial. Por un lado, los conflictos que surgían entre miembros del gremio y la necesidad de una instancia disciplinar decisoria cuando no había consenso. Por otro lado, la creciente comunicación epistolar entre las iglesias hizo que creciera la figura del que escribía en nombre de una, al que se dirigían luego las otras iglesias. Las listas episcopales surgieron en clara oposición a los

---

[45] A. M. Javierre, *El tema literario de la sucesión. Prolegómenos para el estudio de la sucesión apostólica*, Zurich 1963; *La primera diadoche de la patrística y los ellogimoi de Clemente Romano*, Turín 1958; «Orientación de la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica»: *Conc* 34 (1968) 19-30; «Temática de la sucesión de los apóstoles según los documentos de los primeros siglos», en *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, 161-213; H. Küng, «Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión apostólica»: *Conc* 34 (1968) 31-39.

[46] G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel 1955, 44-46.

[47] Según Eusebio de Cesarea, Hegesipo testimonió que en todas las iglesias «recibió la misma doctrina». Cuando llegó a Roma, estableció una sucesión ministerial hasta Aniceto (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV,22,1-3). El mismo Eusebio cuenta cómo Aniceto, cuando le visitó Policarpo, se refería a sus antecesores como «los presbíteros anteriores a él», lo cual es un signo de que todavía no había un obispo en la iglesia romana (Eusebio, *Hist. eccl.*, V,24,16); cf. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 163-95.

gnósticos y herejes para defender la pureza de la doctrina, remontándola a los apóstoles y a los «obispos»[48]. Al elaborarse las listas episcopales de las iglesias importantes, a finales del siglo II, se enumeró una sucesión de obispos desde los apóstoles hasta el actual, para así atestiguar la ortodoxia doctrinal y la apostolicidad de cada Iglesia. Estas listas se inventaron cuando había huecos o sencillamente cuando todavía gobernaban un colegio de obispos-presbíteros. Escogían el nombre de un presbítero destacado, a veces el redactor de una carta, y lo presentaban retrospectivamente como obispo monárquico en una fecha en que todavía no existía ese puesto. Por eso las listas episcopales que conservamos no coinciden en muchos nombres[49].

Las iglesias eran apostólicas por doctrina y ministerio, como probaban las listas de obispos. Lo que importaba inicialmente era la apostolicidad de cada iglesia, signo de su ortodoxia, y no la figura del ministro, que no podía separarse de la comunidad a la que pertenecía. En el segundo milenio del cristianismo se aisló la tradición doctrinal (sobre todo en la iglesia ortodoxa) y la sucesión ministerial (sobre todo, en la iglesia católica), con lo que la sucesión apostólica se convirtió en una legitimación de cada obispo individualmente, más que en un signo de la continuidad entre las comunidades y la doctrina y ministerio de los apóstoles. En la iglesia antigua, ni la tradición apostólica ni la sucesión hay que verlas como autosuficientes ni aisladas. Ambas remiten a las iglesias, que son en su conjunto apostólicas, y se reflejaban en la celebración de la eucaristía, con una referencia a la iglesia local y universal al mencionar al obispo local y posteriormente al patriarca o el papa en el canon eucarístico[50].

Hay que tener en cuenta, además, que según Ireneo de Lyon los presbíteros también tienen la sucesión apostólica[51]. No hay que olvidar que inicialmente no había distinción entre obispos y presbíteros. Ireneo intenta hacer compaginar la estructura presbiteral, que todavía existía en algunas iglesias a fines del siglo II, con el creciente ascenso de los obispos. Afirma que la sucesión apostólica es tanto presbiteral como episcopal, y al mismo tiempo ofrece una lista de los obispos de Roma después de Pe-

---

[48] Ireneo de Lyon es el primero que empleo el término de «episcopo» para el obispo singular en occidente, siguiendo la línea trazada por los escritos de Ignacio de Antioquia en oriente, y afirmo claramente la sucesion episcopal «Es por la sucesion episcopal como la verdad viene a nosotros y la tradición de los apostoles se manifiesta al mundo entero ( ) Nosotros podemos enumerar los obispos que han sido instituidos por los apostoles y sus sucesores hasta nosotros» *(Adv Haer*, III,3,1) Tambien *Adv Haer*, IV, 26,5

[49] Ireneo es uno de los primeros en crear una de estas listas o catalogos episcopales «Es en este orden y por esta sucesion, como la tradicion de los apostoles y la predicación de la verdad ha llegado hasta nosotros» *(Adv Haer*, III,3,2) Parte de la idea de que Pedro y Pablo son los fundadores de la iglesia romana *(Adv Haer*, III,3,1-2) y transmite una lista de sus obispos que comienza con Lino («y ellos transfirieron el cargo episcopal a Lino»), al que Pablo menciona en la carta a Timoteo (2 Tim 4,21), y en la que coloca a Clemente en tercer lugar, hasta llegar a Eleuterio, «que ocupa el duodecimo lugar» Concluye afirmando que «en el mismo orden y la misma enseñanza, la tradicion que viene de los apostoles en la Iglesia y la predicacion de la verdad han llegado hasta nosotros» (Ireneo, *Adv Haeres* , III,3,3, Eusebio, *Hist eccl* , V,6,1-5) Sobre los catalogos episcopales cf K Suso Frank, «Bischofe und Laien in der Glaubensuberlieferung» *Diakonia* 17 (1986) 149-56, V Fabrega Escatlar, *La herejia vaticana*, Madrid 1996, 42-52

[50] J D Zizioulas, «La continuite avec les origines apostoliques dans la conscience theologique des Eglises orthodoxes» *Istina* 19 (1974) 65-94, Y Congar, «Apostolicite de ministere et apostolicite de doctrine, reaction protestante et tradition catholique», en *Volk Gottes*, Friburgo 1967, 84-110, «Composantes et idées de la succession apostolique» *Oecumenica* (1966) 61 80

[51] Ireneo, *Adv Haer* , IV, 26,2 «Por eso hay que escuchar a los presbiteros que hay en la iglesia Ellos son los sucesores de los apostoles, como lo hemos mostrado, y con la sucesion en el episcopado han recibido el carisma seguro de la verdad», «hay que vincularse a estos que guardan la sucesion de los apóstoles y con el rango presbiteral ofrecen una palabra santa y una conducta irreprochable» (*Adv Haer* , IV, 26,2), «los presbíteros que estan en la iglesia, puesto que junto a ellos puede encontrarse la doctrina de los apostoles» (*Adv Haer*, IV, 32, 1, III,3,3) Se dirige al obispo de Roma Victor y le menciona «los presbíteros que antes de Soter han presidido la iglesia que tu gobiernas hoy, es decir, Aniceto, Pio, etc » (recogido por Eusebio, *Hist eccl* , V,24,14) También en una carta a Florino le menciona «los presbiteros que han sido antes de nosotros, que han vivido con los apostoles y que nos han transmitido tales doctrinas» (Eusebio, *Hist eccl* , V,20,4) A su vez, el obispo Dionisio de Alejandria se refiere a los «presbiteros que le han precedido» (Eusebio, *Praep Evang* , 7,19) Esta concepción se mantiene en otros escritos del siglo III, como la *Didascalia* y las *Constituciones apostolicas*, cf J Rius Camps, «Los presbiteros, como contradistintos del obispo, sucesores de los apostoles según una singular tradición siriaca» *Laurentium* 34 (1993) 209 25

dro, como si la iglesia romana hubiera estado siempre gobernada por un único obispo y no por un colegio de presbíteros. Luego, en las listas romanas posteriores se hizo de Pedro un obispo local romano y se le puso el primero en la lista. Pedro pasó de ser el apóstol a convertirse en el primer ministro de Roma, lo cual no tiene ningún apoyo histórico. Lo mismo ocurrió luego con Constantinopla en el siglo IV, remitiendo su fundación al apóstol san Andrés, o varios siglos más tarde con Santiago de Compostela que reivindica su origen apostólico en pleno siglo VIII.

La *Carta de Clemente* de Roma a los corintios no alude para nada a su supuesto episcopado en la iglesia romana, ni se dirige a ningún obispo de Corinto. La carta se titula de «la iglesia de Dios, que mora en Roma», a la que reside en Corinto, y siempre que se alude a la autoría de la carta se utiliza el plural. Es la comunidad la que escribe y Clemente es sólo su portavoz, sin que sea su obispo. Sin embargo, luego se le presenta en las listas como obispo de Roma. La idea popular de que Pedro fue el primer papa de la Iglesia y de que Roma fue gobernada desde el principio por un obispo, y no por un colegio de presbíteros, no tiene fundamento histórico sólido ni base teológica suficiente, desde la evolución histórica de los ministerios. Tampoco es aceptable que los apóstoles fueran los primeros obispos, como se afirmó luego en el siglo VI y se recogió en el mismo código del emperador Justiniano. Por su parte, Hipólito de Roma, que murió el 235, vincula el rito de consagración episcopal a la idea de la sucesión apostólica. En la misma línea está el testimonio de Tertuliano, con un claro significado jurídico [52]. La sucesión apostólica, referida al conjunto de los apóstoles, y no a uno determinado, cobra cada vez más importancia para todos los obispos.

[52] Hipólito, *Trad. Apost.*, 2-4; Tertuliano, *Praescr.*, 20; 32; 37; cf. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 185-94; A. Jilek, «Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte der Traditio apostolica Hyppolyts»: *ZKTh* 106 (1984) 376-401; G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel 1955, 37-49.

b) El obispo como pastor de la iglesia local

Un tercer testimonio importante del siglo II es el de las *Cartas de Ignacio de Antioquía,* que murió durante el reinado del emperador Trajano (98-117). Ignacio mantiene todavía una eclesiología carismática en la que todo cristiano es portador de Dios, de Cristo y de lo santo *(Ef.*, 9,2), así como un imitador de Dios *(Magn.*, 10,1; *Ef.*, 1,1; *Trall.*, 1,1). De ahí la lucha contra el engreimiento por los propios carismas *(Ef.*, 18,1; *Trall.*, 4,1; 7,1; *Polic.*, 4,3; 5,2; *Sm.*, 6,1). Pero el obispo es ahora el primer carismático y ruega para que no le falte ningún carisma *(Polic.*, 2,2). Hay un trasfondo paulino en sus cartas, pero se diferencia de Pablo por su episcopalismo y porque su mística no está referida al Espíritu, ya que es Cristo el que nos da el carisma *(Ef.*, 17,2). Las cartas están marcadas por la presencia de Cristo resucitado en la comunidad, como ocurre en las johaneas, y por la estrecha vinculación que se establece entre el cargo institucional y el mismo Cristo: es Cristo quien «episcopea» en la comunidad *(Rom.*, 9,1). La eclesiología carismática se convierte aquí en teología mística, más cristológica que pneumática, y culmina en el cargo episcopal (carismático y místico al mismo tiempo). Desde ambas perspectivas se refuerza el proceso institucional y el ministerio del obispo [53].

El obispo es el doctor de la Iglesia, y la comunión con él preserva del error y la herejía *(Trall.*, 6-7; *Fil.*, 3), ya que es el garante de la unidad. Como representante y portavoz de Dios, es también el que vigila el culto y sin su autorización no se puede celebrar la eucaristía, el bautismo o el matrimonio *(Sm.*, 8,1-2; *Polic.*, 5,2). Ignacio exhorta a que no se haga nada en la iglesia sin contar con él *(Sm.*, 8,1) y a que todos sigan al obispo como Jesucristo al Padre *(Sm.*, 8,1-2), ya que el obispo representa a Dios *(Magn.*, 6,1; *Trall.*, 2,1; *Sm.*, 8,1) y a Cristo *(Ef.*, 6,1; *Trall.*, 2,1). Sin embargo, distingue entre la autoridad episcopal y la de los apóstoles («No os doy mandatos como Pedro y Pablo, ellos fueron apóstoles y

[53] G. Hassenhüttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo 1969, 293-304; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei jahrhunderten*, Tubinga 1953, 105-16; J. Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives*, París 1951, 91-108.

yo no soy más que un condenado a muerte...»: *Trall.*, 3,1-3), y nunca utiliza la terminología de sacerdote para el obispo. Tampoco afirma que el obispo sea el sucesor de los apóstoles y acepta que el presbiterio representa al colegio de los apóstoles *(Magn.*, 8,1; *Sm.*, 8,1; *Trall.*, 3,1), aunque tengan que obedecer al obispo *(Magn.*, 3,1; *Sm.*, 8,1; *Trall.*, 2,1). Tanto en los escritos de Ignacio de Antioquía, como luego en el siglo III, hay una concepción colegial del obispo con su presbiterio, anterior a la idea posterior del colegio universal de todos los obispos[54].

En sus cartas hay claramente un obispo monárquico, con los presbíteros formando un senado que le está sometido *(Magn.*, 3,1; 6,1). En cada comunidad sólo debe haber un obispo *(Fil.*, 4,1) y jamás nombra a los presbíteros sin mencionarlo, ya que presiden con él y son su corona espiritual *(Magn.*, 6,2; 13,1; *Sm.*, 8,1; 12,2). La figura del obispo emerge con autoridad sobre el colegio presbiteral, pero todavía se asocian ambos íntimamente *(Ef.*, 4,2) y tienen una función conjunta disciplinar y de unidad en la iglesia *(Fil.*, 8,1). En la carta a los tralianos se insiste en que la comunidad se someta tanto al obispo como a los presbíteros, quizá porque hay resistencias comunitarias a esta creciente autoridad *(Trall.*, 2,2; 12,2; 13,2)[55]. Estas cartas no sólo quieren afianzar la autoridad del obispo sobre el presbiterio, sino también sobre la comunidad. Estamos en plena institucionalización y todas las iglesias no asumen sin objeciones la emancipación de sus ministros y la tendencia a un obispo por encima del presbiterio. Del mismo modo que hay un Dios, así también debe haber un obispo, con lo que la mística y la contemplación de Dios se ponen al servicio del episcopado monárquico[56].

Estos escritos ejercieron un gran influjo teológico en la Iglesia. Sorprende que estos textos de mediados del siglo II acusen tan claramente la existencia de un obispo monárquico, del que no hay trazas en los escritos contemporáneos, y que su teología del episcopado esté tan desarrollada y detallada. En la iglesia antigua sólo es comparable a la teología de Cipriano de Cartago (de mediados del siglo III). La crítica especializada discute, desde hace tiempo, acerca de si esas afirmaciones episcopales son originales de Ignacio o si, por el contrario, son interpolaciones que se metieron en sus escritos por un redactor posterior para legitimar al obispo monárquico con su autoridad, de manera parecida a como ocurrió en el Nuevo Testamento con los escritos de Pablo y de los otros apóstoles[57]. Probablemente, tenemos escritos auténticos con interpolaciones de los siglos posteriores, que aprovecharon los escritos ignacianos para enaltecer y dar solidez a la autoridad del obispo sobre los presbíteros y de ambos sobre el pueblo *(Ef.*, 2,2; 20,2; *Magn.*, 6,2; 7,1; *Trall.*, 2,2; 13,2). En la antiguedad, este proceder era frecuente

---

[54] A Vilela, «Le presbyterium selon St Ignace d'Antioche» *BLE* 74 (1973) 161 86, *La condition collegiale des prêtres au III siecle*, Paris 1971, G H Luttenberger, «The Priest as a Member of Ministerial College» *RThAM* 43 (1976) 5-63, «The decline of Presbyteral Collegiality and the Growth of the individualization of the Priesthodd (4th 5th Centuries)» *RThAM* 48 (1981) 14-58

[55] O Perler, «El obispo, representante de Cristo segun los documentos de los primeros siglos», en *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, 31-67, O Rousseau, «La doctrina del ministerio episcopal y sus vicisitudes en la Iglesia de Occidente» *Ibid*, 260-87, G Schollgen, «Monepiskopat und monarchischer Episkopat» *ZNW* 77 (1986) 146-51, L I Scipioni, *Vescovo e popolo*, Milan 1977, G Wagner, «El obispo y su presbiterio en la perspectiva teologica de la ortodoxia» *Conc* 71 (1972) 23-32, P Nautin, «L'évolution des ministeres au II et au III siecle» *RDC* 23 (1972) 47-58

[56] Es lo que ocurre en la *Didascalia*, de mediados del siglo III y que proviene de Siria, en la que el obispo representa a Dios Padre (*Didascalia*, II,20,1, II,28,9, II,32,3), los diaconos reflejan la funcion de Cristo y los presbiteros son una imagen del colegio apostolico, como ocurre con las cartas de Ignacio La funcion de Cristo puede ser representada por un colegio, pero la simbología monoteista, sobre todo en el período preniceno, corresponde al obispo monárquico De ahi la importancia de la concepcion de Dios como favorecedor del obispo singular en cada iglesia, cf E Dassmann, *Amter und Dienste in den fruhchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 49-73 Este planteamiento, sin embargo, es cuestionado por Schillebeeckx Resulta problematico si las citas episco pales de las cartas de Ignacio no provienen de el, sino que son interpolaciones posteriores, cf E Schillebeeckx, «The Changing Meaning of Ministry» *Cross Currents* 33 (1983) 439

[57] Parece haber acuerdo entre los especialistas respecto a las interpolaciones episcopales, pero no lo hay a la hora de datar las cartas y de determinar que documentos inspiraron esas falsificaciones, cf J Rius Camps, «La interpolacion en las cartas de Ignacio» *RCT* 2 (1977) 285-371, R Joly, *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruselas 1979, 75-86, 121-27, R Gryson, «Les lettres attribuees a Ignace d'Antioche et l'apparition de l'episcopat monarquique» *RTL* 10 (1979) 446 53, B Dupuy, «Aux origines de l'e piscopat» *Istina* 27 (1982) 269-77

y hay muchos ejemplos parecidos, tanto en la literatura romana como en la cristiana. Las cartas de Ignacio de Antioquía son el primer testimonio de cómo se impuso el ministerio episcopal, presbiteral y diaconal en la Iglesia. Sin embargo, en la carta de Ignacio a la iglesia romana no se menciona al obispo, en contra de su praxis habitual, probablemente porque en este tiempo todavía no existía un obispo singular en la iglesia romana al que pudiera dirigirse al escribirles[58]. La califica como iglesia «que preside en la capital» y de que está «puesta a la cabeza de la caridad» *(Rom.,* Prólogo), probablemente aludiendo a la hospitalidad romana con los cristianos de otras comunidades del imperio y a la ayuda económica para otras iglesias más pobres. En esta época todavía no había ni obispo que presidiera la iglesia romana ni pretensiones algunas de primacía por parte de ésta.

Quedan otros dos testimonios importantes del siglo II. El primero de ellos es la *Carta de Policarpo a los filipenses,* escrita entre el año 110-130 y que probablemente es el resultado de dos cartas unidas. En esta iglesia hay todavía una estructura presbiteral. Como en las cartas pastorales, se enumeran las cualidades que hacen falta a los candidatos al presbiterio *(Fil.,* 5, 6) y al diaconado *(Fil.,* 5) y se exhorta a que se sometan a ellos. También se alude a un presbítero destituido por la comunidad, que tiene que hacer penitencia con su mujer, probablemente por abusos económicos *(Fil.,* 11,1-2). Nunca se menciona al obispo y Policarpo es todavía un copresbítero (la carta la escriben «Policarpo y los presbíteros que están con él»: *Fil.,* prólogo), ya que todavía no se ha producido el distanciamiento entre el presidente del colegio y este mismo[59]. El paso de una estructura colegial a un obispo presidente fue lento, ya que el gobierno colegial existía en esa iglesia desde la época paulina *(Fil.,* 1,1)[60].

Por último, hay que mencionar los escritos de Hermas, de mediados del siglo II[61]. Es un libro que hay que catalogar como un apocalipsis cristiano. En la iglesia de Roma gobernaba todavía un colegio de presbíteros *(Vis.,* II,4,2-3; III,1,8) a los que se llama «dirigentes» *(Vis.,* II,2,6) y que se sientan en las primeras cátedras *(Vis.,* III,9,7; III,5,1). Se recrimina también a los diáconos que se aprovechan del dinero que administran *(Comp.,* IX,26,2) y se dan instrucciones a los obispos (en plural) sobre cómo administrar la economía *(Comp.,* IX, 27,2). Es bien conocida la riqueza de la iglesia de Roma, en la que residía una importante comunidad, así como la atención que prodigaba a los necesitados. De ahí la insistencia al colegio presbiteral o episcopal (todavía no hay distinción) para que administre fielmente. Las disputas por ocupar las primeras plazas se deben precisamente a que todavía no había un obispo que presidiera *(Comp.,* VIII,7,4; *Vis.,* III, 9,7). La disciplina y los problemas económicos fueron motivaciones que favorecieron el paso de un gobierno colegial a uno presidencial.

---

[58] A. Lemaire, *Les ministeres aux origines de l'Eglise,* Paris 1971, 165 78

[59] Es el testimonio de Ireneo de Lyon, transmitido por Eusebio de Cesarea, de que Policarpo es un «presbítero apostolico» y no un obispo *(Hist eccl,* V,20,7) A pesar del episcopalismo de las cartas de Ignacio de Antioquia, cuando escribe a Policarpo le saluda como obispo de la iglesia de Esmirna o, más bien, «puesto el mismo bajo la vigilancia o episcopado de Dios Padre y del Señor Jesucristo» *(Polic,* Prologo) Hay un intento de presentar a Policarpo como obispo, pero se matiza su titulo, probablemente porque, aunque destaca como lider del colegio de los presbiteros, todavía no es un obispo

[60] Segun Schillebeeckx y Hermann, en la segunda mitad del siglo II hay colegios de ancianos en Asia menor que son presididos por uno o dos lideres o arcontes, y se utiliza el término de «ecónomo» y de «obispo» para el supervisor o encargado de la administración Se constata asi la tendencia a un lider monarquico, que pudo favorecer el paso de un presbítero a obispo monarquico, por la interrelación entre la iglesia y la sociedad romana E Schillebeeckx, «The Changing Meaning of Ministry» *Cross Currents* 33 (1983) 441-42, H Herrmann, *Ecclesia in re publica Die Entwicklung der Kirche von pseudo-staatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz,* Francfort 1980, 25-29 Tambien H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* Tubinga 1953, 130, nota 1, E Griffe, «De l'Eglise des apôtres a l'Eglise des presbytres» *BLE* 78 (1977) 81-102

[61] El *canon Muratori* (finales del siglo II) dice lo siguiente «Muy recientemente, en nuestros tiempos, en la ciudad de Roma, Hermas escribio *El pastor,* estando sentado en la cátedra de la iglesia de Roma como obispo su hermano Pio» El *canon Muratori,* sin embargo, ofrece unas fechas para el supuesto episcopado de Pio que son incompatibles con las de estos escritos (del 140 al 150) Por otra parte, no hay en los escritos el menor indicio de que el hermano de Hermas fuera obispo de Roma Probablemente recoge una tradición equivocada que utiliza para rellenar huecos de su lista de obispos

En el siglo III, la *Didascalía* o Doctrina de los doce apóstoles (primera mitad del siglo III) y las *Constituciones apostólicas* (380), ambas pertenecientes a Siria, reafirman plenamente la autoridad del obispo monárquico, que se impuso desde finales del siglo II[62]. Este proceso creó un modelo unitario, que se impuso progresivamente en todas las iglesias locales. Sin embargo, en Egipto persistían en el siglo III comunidades regidas por colegios de presbíteros. Eran ellos los que elegían e incluso, posiblemente, consagraban al obispo como presidente del colegio cuando se fue pasando al régimen episcopal[63]. El presbiterio elegía al candidato a presidente de entre ellos. Quizá también lo instalaba como obispo monárquico, siguiendo la tradición romana, sin necesidad inicialmente de una consagración especial. Cuando comenzó a darse un rito de consagración, es posible que lo consagrara el conjunto de los presbíteros, que le imponían las manos, como podría ser el caso en Alejandría, o se hacía consagrar por los obispos de las iglesias vecinas, que es la regla general del cristianismo. En Alejandría (Egipto) es donde mejor se aprecia que inicialmente no había distinción entre el obispo y el presbítero[64]. El Nuevo Testamento ni fundó el obispo monárquico, ni la diferencia entre episcopado y presbiterado. Tampoco se habla de un sacerdocio de primer grado y otro de segundo grado, provenientes de Jesús, asignando el primero al obispo y el otro al presbítero. Ni se establece la sacramentalidad del episcopado como diferente del presbiterado[65].

[62] *Didascalia*, II,1 2, II,6,5, *Constit Apost* , II,1-4 «A propósito de los obispos, he aquí lo que hemos recibido de Nuestro Señor en todo distrito, el pastor que se instituya como obispo para las iglesias debe ser irreprensible, irreprochable ( ), puede ser tambien un hombre joven, con tal de que sea dulce, temeroso de Dios y calmado » Se presenta una lista de cualidades del obispo y a lo largo del libro segundo se desarrollan sus funciones En el libro VIII, 5, 3-9 se presenta la oracion de consagracion del obispo «Tu que has dado instituciones a la Iglesia por la encar nacion de tu Cristo, con el testimonio del Paraclito, por tus apostoles y por nosotros los maestros, los obispos establecidos por tu gracia, tu que desde el principio habias previsto sacerdotes para ocuparse de tu pueblo» El trasfondo veterotestamentario es muy claro El obispo es el sacerdote real, el primero despues de Dios, que no tiene que dar cuentas a los laicos (*Didascalia*, VI,2,14) En el siglo IV, las tradiciones liturgicas designan al presbitero como sacerdote y al obispo como sumo sacerdote La invocacion al Espiritu para conferir el sacerdocio es más frecuente en oriente, cf P M Gy, «La théologie des prieres anciennes pour l'ordination des evêques et des prêtres» *RSPhTh* 58 (1974) 599-617

[63] Hay testimonios que recogen la tradicion de Egipto por san Jerónimo «En Alejandria, los presbiteros llamaban siempre obispo a uno de su gremio, al que escogian y ponian al frente, como el ejercito escoge al general o emperador, o los diaconos al archidiacono ( ) ¿Que hace el obispo, si se exceptua la ordena cion, que no lo haga el presbitero? ( ) Por lo demas, todos son sucesores de los apóstoles» (san Jerónimo, *Epistola a Evangelo*, 146,1 *CSEL* 56,308 310, «Quid enim facit, excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non facit?» *Ep* , 146,2), Severo de Antioquia y Eutichio (patriarca melquita de Alejandria en el siglo X) San Epifanio reconoce, a comienzos del siglo IV, que los presbiteros de Alejandría gozaban de una situacion privilegiada, y au tores posteriores lo mantienen En Egipto, la constitucion presbiteral persiste hasta Demetrio en todas las ciudades, ya que hay un unico obispo de todo Egipto Algunos arrianos acusaron a san Anastasio de haber sido consagrado por el presbiterio y este, a su vez, recusa a otros por la misma causa En el *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* del s V se pide que se elija uno del circulo de los obispos, el cual debe imponer las manos al ordenado y orar sobre el, pero se rechaza que lo haga el conjunto de los presbiteros Una vez que se distingue entre ambos, se pone la diferencia del obispo en que solo a el se le concede la facultad de ordenar *(Can Hippolyti*, IV,32 «Episcopus in omnibus rebus aequiparebitur presbytero, excepto nomine cathedrae et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur») Ha habido una larga discusion sobre el sentido de estas consagraciones del obispo por el presbiterio, que algunos autores reducen a mera eleccion, sin admitir la consagración, aunque no se discute que el obispo emerge del presbiterio como su presidente y que acaba concentrando las funciones, cf W Telfer, «Episcopal Succession in Egypt» *JEH* 3 (1952) 1-13, E W Kemp, «Bishops and Presbyters at Alexandria» *JEH* 6 (1955) 125-42, J Lecuyer, «Le probleme des consecrations episcopales dans l'Eglise d'Alexandrie» *BLE* 65 (1964) 241 57, «La succession des evêques d'Alexandrie aux premiers siecles» *BLE* 70 (1969) 81 99, C Vogel, «Primatia lite et synodalité dans l'Eglise locale durant la periode anteniceenne», en *Aspects de l'Orthodoxie*, Paris 1981, 59, E Lohse, «Die Ordination im Spatjudentum und im Neuen Testament», en K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 511 15, A Vilela, *La condition collegiale des prêtres au III siecle*, Paris 1971, 173-79

[64] «Uno de los obispos sera encontrado digno, mientras que todos permanecen de pie, de poner sus manos sobre el que debe ser hecho obispo, y rogar sobre el» Esto se recoge luego en las *Constituciones Apostolicas*, VIII y en los *Canones de Hipolito*, II,10 «Deinde eligatur unus ex episcopis et prebyteris, qui manum capiti ejus imponat, et orens dicens», cf H Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig 1981, 40-41 En estos textos se mantiene todavia el colegio de obispos presbiteros, dentro de la tradicion presbiteral episcopal y se pasa indistintamente del concepto de presbitero al de obispo y viceversa

[65] Asi lo reconoce P Grelot, «Reflexions generales autour du theme du Symposium le ministre de l'Eucharistie», en *Ministeres*

Desde la perspectiva neotestamentaria, todo queda abierto a la decisión de la Iglesia a luz de la evolución histórica y teológica. San Jerónimo y san Agustín[66], el Ambrosiaster[67] y otros autores influyentes, como san Isidoro de Sevilla[68], defendieron en los siglos posteriores la igualdad inicial entre presbítero y obispo, y que la diferencia entre ambos se debía a la mera costumbre de la Iglesia. Algunos padres de la Iglesia pusieron la diferencia específica entre el obispo y el presbítero en el poder del primero de ordenar, que se les habría concedido para evitar disensiones y afirmar la autoridad. Sin embargo, conocemos excepciones a esta praxis, dada la idea propia del derecho romano de que cada miembro del colegio puede transmitir a otro lo que él ya posee[69]. En el medievo, hasta el siglo XVI, encontramos casos de sacerdotes que eran abades de un monasterio y que ordenaban de presbíteros a los monjes, con autorización papal, aunque no hubieran recibido el episcopado[70]. La distinción entre episcopa-

---

et celebration de l'Eucharistie, Roma 1973, 59-77 En la misma línea, H Schutte, «Der Minister Eucharistiae ausserhalb der apostolischen Sukzession Zur Moglichkeit einer presbyteralen Sukzession» *Ibid*, 210-49

[66] «Me entero de que un infeliz ha caído en la locura de anteponer a los diáconos a los presbíteros, es decir, a los obispos El apóstol enseña claramente que los obispos y los presbíteros son lo mismo ( ) Escucha otro texto en el que con meridiana claridad se demuestra que el obispo y el presbitero son lo mismo ( ) Posteriormente se eligio a uno solo que se pusiera al frente de los demas como remedio contra el cisma ( ) ¿Que hace el obispo, si se exceptua la ordenación, que no lo haga el presbitero? ( ) Por lo demas, todos son sucesores de los apostoles» (San Jeronimo, *Epistola a Evangelo,* 146,1 *CSEL* 56, 308-310) San Jeronimo acepta la distincion de oficios o ministerios entre el obispo y el presbitero (sin embargo, no es claro que sean diversos ordenes), pero esto no se debe a una decision divina, sino a la mera costumbre de la Iglesia Se hizo a un presbitero superior a los otros para acabar con las disensiones en la Iglesia (San Jeronimo, *Comm in Tit*, 1,5 *PL* 26, 562) De la misma forma afirma que en las cartas pastorales presbiteros y obispos significan lo mismo porque tienen el mismo orden sacramental «porque el orden de uno y otro es de igual valor, ya que tanto el uno como el otro actualizan el cuerpo y la sangre de Cristo» (San Jeronimo, *Ep*, 146,1 *PL* 22, 1193, *Ep*, 146,2 *CSEL* 56,311, *Ep*, 69 3 *CSEL* 54, 682-85, *Comm in Tit*, 1,5 *PL* 26,562) En una carta de san Agustín al presbitero san Jerónimo, reconoce que, «aunque atendiendo al rango de honor que la costumbre de la Iglesia ha establecido, el episcopado es superior al presbiterado, sin embargo en muchas cosas Agustin es inferior a Jeronimo» (Agustin, *Ep*, 82 *PL* 33,290)

[67] Ambrosiaster defiende sus tesis en un escrito dirigido contra «la jactancia de los diaconos romanos» hacia el año 380 Su tesis es la igualdad entre obispos y presbíteros «El apostol Pablo prueba que por presbitero entiende un obispo, ya que el instruye a Timoteo, al cual ordeno de presbitero, sobre que personas deberia hacer obispos ¿Que es el obispo, sino el primer presbítero, es decir, el sumo sacerdote?» (Ambrosiaster, *Liber Quaestionum*, cap 101, 5 *CSEL* 50, 196) Añade ademas que cuando un obispo se dirige al presbiterio les llama «copresbiteros» y «co-sacerdotes», resaltando la igualdad Ademas, en su *Comentario a las Epistolas de Pablo* añade que «despues del episcopado mencionó el orden del diaconado ¿Que explicacion se puede dar de esto, sino es que el orden de los presbiteros y de los obispos es el mismo? ( ) El obispo es simplemente el jefe entre los presbiteros» (*In 1 Tim*, 3,8-10 *PL* 17, 470) Para el Ambrosiaster, es la Iglesia la que ha instituido los diversos ministerios y oficios, «de tal manera que nuestro sistema presente no corresponde en todos los aspectos a los escritos del apostol» (*In Eph*, 4,11 *PL* 17,388) Al comienzo, el primer presbitero en el colegio fue hecho obispo, según su rango, luego fue elevado al episcopado por el voto de los presbiteros, no por su rango, sino por sus meritos (*In Eph*, 4,11 *PL* 17,388), cf G H Luttenberger, «The decline of Presbyteral Collegiality and the Growth of the individualization of the Priesthood (4 th-5th Centuries)» *RecTAM* 48 (1991) 37 41, J Lecuyer, «Aux origines de la théologie thomiste de l'Episcopat» *Gregorianum* 35 (1954) 56 89, «Les etapes de l'enseignement thomiste sur l'episcopat» *Rthom* 57 (1957) 29-52

[68] «Los presbiteros, como los obispos, presiden la Iglesia y consagran la eucaristia Originalmente, segun san Pablo, eran lo mismo y ahora se reserva a los obispos el poder de ordenar y consagrar para preservar la armonia eclesial y sustentar la autoridad» (San Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, II, cap 7,1-4 *PL* 83, 787)

[69] El canon 5 del concilio de Sevilla (615) prohibe a los presbiteros ordenar a un presbitero o un diácono, señal de que la practica se extendia hasta el siglo VII A su vez, san Alberto Magno y Alejandro de Hales rechazan que el episcopado sea un grado sacramental distinto del presbiterado, cf O Rousseau, «La doctrina del ministerio apostolico y sus vicisitudes en la Iglesia de Oriente», en *El episcopado y la iglesia universal*, Barcelona 1966, 260-66, J Lecuyer, «Aux origines de la theologie thomiste de l'Episcopat» *Gregorianum* 35 (1954) 56-89, A Fernandez, «Obispos y presbíteros historia y doctrina de la diferenciacion del ministerio eclesiastico» *Burgense* 18 (1977) 357 418, N Lopez Martinez, «La distinción entre obispos y presbiteros», en *XXII Semana española de Teologia*, Madrid 1963, 85-156, T Garcia Barberena, «Colegialidad en el plano diocesano el presbiterio occidental» *Conc* 8 (1965) 19-33

[70] Casiano menciona al presbitero Pafnucio, que ordeno al abad Daniel de diacono y luego de presbitero (Casiano, *Con*, IV,1) Posteriormente, hay bulas papales concediendo a abades de monasterios cistercienses el privilegio de ordenar de presbiteros a monjes, aunque los abades eran simples presbiteros Han sido recogidos en el Denzinger-Schonmetzer 1145-46 («diaconatus et

do y presbiterado es clara desde el siglo III, pero no lo es su fundamentación teológica, ni hay claridad sobre las funciones que conciernen a cada uno. El problema sigue existiendo, en buena parte, hasta hoy, sin que haya consenso entre los cristianos (entre las diversas confesiones), ni tampoco dentro de la misma teología católica.

El pseudo-Dionisio, es decir, Dionisio Areopagita (hacia el 500), fue decisivo para la posteridad con su teología de que el episcopado es la plenitud del sacerdocio y que posee plenos poderes sobre los órdenes inferiores. Según él, el episcopado es incluso el origen y la fuente de la que surgen los ministerios, por institución divina [71]. Sin embargo, la tradición contraria se mantuvo persistentemente a través de los siglos. Todavía en el concilio de Nicea (325) se insistía en que en cada ciudad sólo podía haber un obispo, un indicio de que todavía había resistencias a la institución de un obispo único. Por el contrario, en el año 357 el emperador Constancio II propuso dividir el episcopado de Roma entre dos rivales, pero la comunidad lo rechazó porque tenía claro que sólo debía haber un obispo [72]. En el siglo IV se impuso definitivamente el episcopado único en cada Iglesia y el sometimiento del presbiterio [73]. Esta evolución corresponde a las estructuras de la administración romana, centrada en las ciudades, con órganos colegiales que culminaban en un presidente del colegio. Este es el obispo, responsable de la unidad (Ignacio de Antioquía), sucesor de los apóstoles y garante de la doctrina (Ireneo de Lyon) y, finalmente, sumo sacerdote (Hipólito, Tertuliano) [74].

La concentración de funciones organizativas y pastorales en un presbítero destacado favoreció el paso al obispo que residía en la urbe y gobernaba sobre el ámbito rural que rodeaba las ciudades. Sin embargo, junto al obispo de la urbe había obispos rurales, que tenían el derecho a tener su propio presbiterio y diaconado. En lugar de las parroquias rurales había episcopados. Algunos de ellos incluso asistieron al concilio de Nicea (325) y estaban subordinados al obispo de la urbe (como éstos respecto al metropolita o arzobispo de la urbe más importante). Sólo desde mediados del siglo IV se impuso la tendencia a un sólo obispo (el de la ciudad) y a convertir a los otros en párrocos [75]. Primero se les

presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valerent»), 1290 («singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi abbati subiectis omnes etiam sacros ordines conferendi») Estas ordenaciones por un presbitero nunca fueron impugnadas en la Iglesia Sobre la necesidad y relatividad de la ordenacion por el obispo, cf Juan A Estrada, *La Iglesia ¿institucion o carisma?*, Salamanca 1984, 159-68 Por eso, aunque el concilio de Trento definio la superioridad de los obispos sobre los presbiteros (D 967), no quiso decidir si habia sido establecida por Cristo o por la Iglesia Tampoco el Concilio Vaticano II quiso resolver esta cuestión El sacerdocio presbiteral no deriva del obispo, sino de Cristo y tiene un origen sacramental (CD 5, PO 7-8) El ministerio sacerdotal es de «institución divina» y es ejercido de forma diversa por aquellos que «desde antiguo» se llaman obispos, presbíteros y diáconos (LG 28) Se reconoce una superioridad factica sin determinar su origen cristologico o eclesial Esta indefinicion abre posibilidades para el posible reconocimiento de los ministerios de las iglesias protestantes, que han tenido una tradición presbiteral y no episcopal Remito a mi estudio, *La iglesia identidad y cambio*, Madrid 1985, 210-15

[71] Dionisio Areopagita, *Eccl Hier*, 5 *PG* 3, 505-506

[72] Pero hay casos conocidos de ciudades con dos obispos, aunque son excepcionales y acabaron desapareciendo, cf A Adam, «Kirchenverfassung, II. in der alten Kirche». *RGG* 3 (1959) 1540

[73] Esta evolucion ha sido expuesta por E Schillebeeckx, *Christliche Identitat und kirchliches Amt*, Dusseldorf 1985, 149-96, J Martin, *Der priesterliche Dienst*, III *Die Genese des Amtspriestertums in der fruhen Kirche*, Friburgo 1972, 87-119

[74] Tertuliano fue el primero en llamar al obispo sumo sacerdote *(De Bapt*, 17) y Cipriano utilizó el término sacerdotal para obispos y presbiteros, mientras que los *Cánones de Hipolito* lo aplicaron sólo a los obispos Orígenes, por su parte, dio el titulo de sacerdotes a los liturgos Poco a poco se constituyó una analogía entre el clero y los mistagogos de las religiones del imperio, lo cual se legitimó tambien con la teologia judia («Es bueno que sepamos que las tradiciones apostólicas fueron tomadas del Antiguo Testamento Asi lo que fueron Aarón y sus hijos y los levitas en el templo, es lo que han de vindicar para si obispos, presbiteros y diaconos» San Jerónimo, *Ep*, 146,2) De esta forma se sacerdotalizo el ministerio (Eusebio, *Hist Eccl*, X,4,2 «Amigos de Dios, sacerdotes revestidos de la tunica santa, impuestos con la corona celeste de la gloria, ungidos de la uncion divina, vestidos con la vestidura sacerdotal del Espiritu Santo»), cf A von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tubinga ⁴1904, 459-62

[75] A partir del siglo IV, los obispos rurales no podían ordenar sin permiso del obispo principal de la urbe («No está permitido a los co-obipos ordenar presbiteros y diáconos» can 13 del *Concilio de Ancyra)* El canon 14 del *Concilio de Neocesarea* aplica al obispo urbano el título de sucesor de los apostoles, mientras que los obispos rurales lo serian de los 72 discipulos Se elaboro una teologia que favorecia la jerarquia entre los mismos obispos, y

prohibió ordenar a presbíteros y diáconos sin permiso del obispo de la urbe y luego se mandó que no se crearan obispos en los pueblos cuando bastara un presbítero. El concilio de Sárdica (343) ordenó que no se fundase ninguna silla episcopal donde bastara con la asistencia de un presbítero. Se asumió la estructura urbana del imperio romano como base de la episcopal. Los obispos aldeanos resurgieron en el medievo con las misiones entre los bárbaros, pero desaparecieron de nuevo en el siglo X por los crecientes abusos que creaban, dada su dependencia de los señores feudales, incluido el mismo obispo de la urbe. Al final, se impuso la trilogía actual: un obispo que reside en la ciudad, un presbiterio colegial y el diaconado.

4. Las funciones de los ministros

Tras haber analizado la evolución eclesiológica que llevó al nacimiento de los ministerios en la iglesia, así como a la progresiva diferenciación entre obispo y presbítero en un primer momento, y luego a la teología de la sucesión apostólica, que estableció un vínculo directo entre el obispo y los apóstoles, tenemos que estudiar ahora cómo se procedió a determinar las funciones del obispo, del presbítero y del diácono, así como las relaciones que se establecieron entre ellos. Como veremos, la misma identidad eclesiológica de cada ministerio se fue forjando en el proceso histórico, afectado tanto por la reflexión teológica como por factores culturales y condicionamientos sociales. Las distintas formas de organizar los ministerios en la Iglesia, que han cambiado a lo largo de los siglos, son el resultado de una evolución compleja, plural y a veces contradictoria, con avances y retrocesos que no permiten hablar de un plan establecido y determinado desde el principio. El surgimiento primero y la potenciación luego de los obispos, que se emanciparon del colegio de presbíteros del que provenían, afectó a la estructuración de las iglesias locales. Junto a la función pastoral o de gobierno hay que destacar la actividad magisterial de los obispos y la presidencia en el culto y en los sacramentos. Desde finales del siglo II, se intenta precisar qué es lo constituyente de la actividad del obispo, diferenciándolo cada vez más de los presbíteros y afianzando su autoridad sobre ellos. Como veremos, éste no fue un proceso lineal ni exento de resistencias y tensiones.

a) El obispo como maestro

Ya hemos visto que en la iglesia primitiva los maestros o doctores eran carismáticos y con los apóstoles y profetas constituían uno de los tres carismas más importantes (Hch 13,1-2; 15,1-2; 1 Cor 12,28-29; 2 Tes 2,2; Ef 2,20; 3,5; 4,11). Eran los intérpretes natos de las Escrituras, los catequistas y formadores de los conversos, y los apologetas en las disputas con los judíos y paganos [76]. Los obispos-presbíteros se ocuparon de la enseñanza desde el último cuarto del siglo I (Hch 20,25-32; 1 Tim 5,17; *Did.*, 15,1-2) y recibieron también el título de maestros, aunque, sin embargo, se mantuvo la actividad magisterial de los profetas y otros carismáticos itinerantes a lo largo de los siglos I y II (*Did.*, 13,2; 15,1; *Bern.*, 1,8; 4,9; *Herm(v).*, III,5,1; *Herm(s).*, IX,5,4; 16,5; 19,2; 25,2). Los maestros eran más catequetas que teólogos, cercanos a los rabinos y sin autoridad institucional fija, sólo avalada por sus conocimientos e influencia moral, sobre todo los que pertenecían a los confesores y a los monjes. Jugaban un papel importante en las iglesias, participaban en los sínodos y colaboraban en la toma de decisiones.

---

luego la desaparición de los co-obispos rurales El canon 57 del *Concilio de Laodicea* prohibió instituir co-obispos y Sárdica mandó que fueran sustituidos por un presbítero (canon 6 «Con el fin de que la dignidad episcopal no sea envilecida, se prohíbe establecer un obispo en una ciudad o en una aldea en la que sea suficiente un presbítero»), cf P Nautin, «L'évolution des ministeres au II et au III siècle» *RDC* 23 (1973) 51-54, G H Luttenberger, «The decline of Presbyteral Collegiality and the Growth of the individualization of the Priesthodd (4th-5th Centuries)» *RThAM* 48 (1981) 15-19

[76] H Schurmann, «Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhaltnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter», en *Orientierung am Neuen Testament Exegetische Aufsatze*, III, Dusseldorf 1978, 115-56, H Greeven, «Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus» *ZNW* 44 (1952/53) 1-43

La actividad magisterial de los ministros, resaltada en las cartas pastorales del Nuevo Testamento, facilitó el paso a la teología posterior del obispo como doctor y maestro, de forma análoga a como los ministros acapararon las funciones magisteriales de los profetas[77]. El desarrollo de los gnósticos, que difundían doctrinas heterodoxas, la teología de los obispos como sucesores de los apóstoles, y la desconfianza hacia los carismáticos profetas facilitó la sustitución de los maestros laicos por cargos ministeriales. Sobre todo, las escuelas catequéticas y teológicas, muchas de ellas inspiradas en las estructuras de las escuelas filosóficas y gnósticas, representaban una peligrosa plataforma que buscaban controlar los obispos y someter a su autoridad y juicio doctrinal[78].

La praxis episcopal fue inicialmente reivindicar la inspección de los maestros y de la enseñanza. Buscaban evitar discusiones y controlar a los maestros que actuaban libremente, como los cristianos «perfectos o gnósticos», que pretendían haber recibido su enseñanza directamente del Espíritu, como afirmaba Clemente de Alejandría[79]. De la misma forma que surgió el canon del Nuevo Testamento, para poner un límite a los escritos que conocemos como apócrifos, los no aceptados por la Iglesia, y el «credo apostólico o símbolo de la fe», como norma de la ortodoxia doctrinal, así también se dio una concentración de las funciones magisteriales en la persona del obispo. El paso de la tradición oral a la escrita se completó con el paso de instaurar un magisterio interpretativo[80]. A mediados del siglo III, la mayoría de los maestros eran ya clérigos. No hay que olvidar tampoco que los cristianos asistían a las escuelas filosóficas y participaban en la enseñanza profana de la sociedad grecorromana. Esto favoreció la apologética, la inculturación doctrinal y la misión del cristianismo en el imperio, pero hacía mucho más necesario el control episcopal.

El obispo se convirtió en el maestro por antonomasia, al que se subordinaban no sólo los maestros laicos, sino también los presbíteros. El ministerio de la enseñanza se convirtió en una prerrogativa típicamente episcopal, y en el siglo VI surgieron las escuelas episcopales, con las que los obispos educaban al clero. Se pusieron así las bases de una convergencia entre la función magisterial propia del ministerio episcopal y la de los estudiosos, que enseñaban teología e interpretaban la Escritura en base a su preparación y estudio. Una característica de la iglesia antigua es que muchos obispos fueron también teólogos y pensadores, de entre los cuales destacan los «padres de la Iglesia». La designación para el episcopado de grandes teólogos facilitó la convergencia entre los estudiosos y los obispos, afianzando la autoridad episcopal. La función magisterial se convirtió así en una de las fundamentales del gobierno episcopal. Pronto este ministerio de la palabra fue visto también como un honor y dignidad que asemejaba a los obispos a la autoridad de los magistrados romanos. Así, por ejemplo, el obispo Pablo de Samosata se hizo construir un trono episcopal, lo

[77] En el martirio del obispo-presbítero san Policarpo se habla de el como maestro «con espíritu de apostol y profeta» (*Mart*, 16,2), y luego se le denomina «doctor apostolico y profetico, obispo de la iglesia catolica de Esmirna» (Eusebio, *Hist Eccl*, 15,39) y «presbitero bienaventurado y apostolico» (*Hist Eccl*, V, 20,7) Apostolicidad, magisterio y episcopado o presbiterado hacen de el el maestro por excelencia, concentrando en si la legitimacion carismatica y la ministerial El titulo de «presbitero doctor» es corriente en la literatura cristiana y Cipriano les da la funcion de examinar a los lectores (*Ep*, 29,2)

[78] Es lo que ocurrió en la misma escuela de Taciano (Ireneo, *Adv Haer*, I,28, Eusebio, *Hist eccl*, 5,13,4, 28) Las escuelas laicas jugaron un papel importante en las comunidades en los aspectos catequeticos y teologicos, pero constituían un peligro para la autoridad y fueron el germen de muchos enfrentamientos comunitarios A finales del siglo III y comienzos del siglo IV comienzan a ser controladas por los obispos

[79] Clemente de Alejandria, *Strom*, I,1,11 Los «maestros» fueron una institución fuerte en Alejandria En occidente, Tertuliano los menciona junto a los martires y no con el clero (Tertuliano, *De praescrip haer*, 3) y subsisten en las aldeas como un grupo junto a los presbiteros (Eusebio, *Hist Eccl*, 7,24,6) La enseñanza de los laicos se mantiene todavia en el siglo IV «El catequeta, cuando es laico, que enseñe, con tal que sea honesto en su conducta » (*Const Apost*, VIII,32,17)

[80] Son valiosos los estudios de A Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tubinga ^{4}1909, 337-41, *Die Mission und Ausbreitung des Christentum*, I, Leipzig ^{4}1924, 346 57, 365-372 También H A Stempel, «Der Lehrer in der Lehre des Zwolf Apostel» *VC* 34 (1980) 208-17, G Bardy, «Les ecoles romains au second siecle» *RHE* 28 (1932) 501-32, J Carpenter, «Popular Christianity and Theologians in the Early Centuries» *JThS* 14 (1963) 294-310

cual fue inicialmente rechazado como incompatible con el cristianismo, para finalmente ser imitado por otros obispos e imponerse como un signo de autoridad, la cátedra o trono episcopal[81].

b) La función sacerdotal del ministerio

Junto al ministerio de la palabra está el culto. Ya sabemos que en la época del Nuevo Testamento no hay muchas indicaciones acerca del culto cristiano, aunque sí se resalta el valor de la eucaristía para la praxis comunitaria (1 Cor 11,17-34). El primer escrito importante sobre la eclesiología subyacente al culto es la *Didaché*. En ella había todavía una gran tensión escatológica *(Did.,* 16,1-8) y un gran aprecio por el ministerio de los profetas, a los que se alude como «vuestros sumos sacerdotes» *(Did.,* 13,3). Probablemente, eran los que presidían los sacramentos, en los que podían «dar gracias» libremente *(Did.,* 10,7). De ahí su título sacerdotal (que en el Nuevo Testamento jamás se aplica a un ministro) y el que se exija que se les paguen las primicias, como en el Antiguo Testamento *(Did.,* 13,3). Probablemente, se eligió a los obispos y diáconos para que suplieran a los profetas y maestros en las eucaristías dominicales *(Did.,* 14,1; 15,2), cuando empezaron a escasear ambos grupos de carismáticos, o simplemente se convirtieron en ministros locales. Es innegable la tendencia a sustituir a los profetas por los ministros, y a organizar la comunidad inspirándose en el sacerdocio del Antiguo Testamento. La celebración de la eucaristía acusa el fuerte influjo judío y es en conexión con ella cuando comienza a utilizarse por primera vez una terminología sacerdotal aplicada a personas concretas, los profetas y en segundo lugar los ministros[82].

El influjo cultual del judaísmo sobre el cristianismo es también claramente perceptible en la mencionada primera carta de Clemente a los corintios. Clemente de Roma compara el ministerio apostólico y el de sus sucesores con los sacerdotes del Antiguo Testamento *(1 Clem.,* 40; 42-44). También se refiere a las funciones de los sumos sacerdotes, de los sacerdotes ordinarios y de los levitas para contraponerlas a las de los laicos «(el hombre laico, en fin, está ligado por preceptos laicos»: *1 Clem.,* 40,5). Incluso se alude a los sacrificios por los pecados en el templo de Jerusalén, para asignar a cada uno su puesto en la Iglesia *(1 Clem.,* 41,1-4). En esta misma línea, se destaca el significado cultual de los obispos, que ofrecen los dones en analogía a los sacerdotes judíos *(1 Clem.,* 44,4-6) y se utiliza para los ministros una terminología claramente litúrgica. Este escrito que vincula fuertemente el sacerdocio cultual judío y el ministerio cristiano es un testimonio aislado del siglo II, sólo parcialmente recogido por Hipólito en la tradición posterior. No se afirma que los ministros cristianos sean sacerdotes como los del Antiguo Testamento, pero sí que son para la comunidad el equivalente de lo que fueron los levitas para el pueblo judío.

Ya no estamos en la línea de la carta a los Hebreos, la superación del culto judío en favor del existencial de Cristo y de todos los cristianos, sino en continuidad con él, el cual sirve de referencia para establecer el orden de la comunidad. El judaísmo y la sociedad grecorromana son las fuentes de inspiración de las doctrinas, instituciones y ministerios de la iglesia naciente, unas veces manteniendo las líneas maestras del radicalismo jesuano y paulino, otras siguiendo a escritos del Nuevo Testamento más receptivos de lo judío (como el evangelio de Mateo o la epístola de Santiago) y de lo grecorromano (como las pastorales). Este influjo judío es perceptible en Orígenes, que defiende que sacerdotes se centren en las cosas sagradas y se despreocupen de lo profano. El culto y sacerdocio judíos sirvieron para una progresiva sacerdotalización de los ministerios y para relegar a los laicos.

---

[81] La crítica que suscitó el trono episcopal, similar a la silla de los tribunos del imperio, es recogida por Eusebio de Cesarea («Se hizo preparar para él un estrado elevado y un trono, no como un discípulo de Cristo» *Hist Eccl*, VII,30,9) Posteriormente, san Agustín desarrolló una «teologia de la catedra» como estrategia contra los donatistas, aunque en su iglesia relativizó este principio Sin embargo, acabó imponiendose como un distintivo episcopal, cf H U Instinsty, *Bischofstuhl und Kaiserthron*, Munich 1955, 11-25

[82] K Gamber, «Die eucharistie der Didaché» *EL* 101 (1987) 33-59, O Casel, «Prophecie und Eucharistie» *JLW* 9 (1929) 1-19, T J Talley, «From Berakah to Eucharistia A Reopening Question» *Worship* 50 (1976) 115-37

La eucaristía se convirtió, juntamente con el bautismo, en el culto por excelencia de la comunidad cristiana[83]. Inicialmente se celebraba en el marco de un banquete en un contexto de libertad y espontaneidad, propio de la celebración en las casas. En Egipto se mantuvo esta costumbre hasta el siglo IV, a pesar de que el canon 28 del concilio de Laodicea prohibió tener comidas en las iglesias. No hay que olvidar que durante los primeros siglos sólo había «iglesias domésticas». Es posible que los presbíteros comenzaran a ser presidentes de estas eucaristías domésticas, especialmente cuando la comunidad era numerosa y no había posibilidades para que se reuniera en un domicilio, lo cual llevó a multiplicar los banquetes eucarísticos[84]. De ahí la importancia del obispo como factor de unidad, ante el peligro de que las iglesias domésticas se convirtieran en germen de división, y la reiterada importancia de la concelebración para expresar que sólo había una iglesia y una eucaristía presidida por el obispo. El obispo ejercía como «pater familias» en el contexto de una iglesia urbana que se comprendía a sí misma como «casa de Dios» (1 Tim 3,15) y como «familia Dei».

En los tres primeros siglos no había fórmulas escritas para la celebración de los sacramentos. Tanto los que presidían, como los profetas y la comunidad intervenían de forma creativa y libre, dentro de un marco convencional muy flexible. Las primeras oraciones escritas *(Didaché, Tradición apostólica,* etc.) eran sólo sugerencias inspiradoras e instrumentales, y carecían de valor normativo. La liturgia variaba de ciudad en ciudad, acomodándose a la cultura y necesidades de cada comunidad, hasta que en el siglo IV se impuso progresivamente la uniformidad de algunas regiones eclesiásticas, especialmente de los patriarcados. Este proceso de uniformización fue muy lento, ya que hasta el siglo VI no se impuso un canon fijo, cuyos orígenes remontan al papa Dámaso, probablemente por influjo de la iglesia egipcia y siria. En España la espontaneidad y libertad en la liturgia duró hasta el siglo VII, de tal manera que el rito mozárabe no conocía un canon fijo y universal. El declive cultural del clero facilitó el paso de las improvisaciones a escritos establecidos en que apoyarse.

Esta libertad existía también respecto a la frecuencia de la celebración. Inicialmente, la eucaristía se celebraba en grandes fiestas y luego, en el siglo III, se generalizó la semanal. El emperador Constantino estableció el 321 la obligación de la misa dominical para los soldados cristianos y prohibió el trabajo en los días festivos. Ante estas exigencias hubo muchas resistencias. Hay muchos sínodos de los siglos IV y V que insisten en la asistencia a la misa dominical y castigan a los que se ausentan. Por ejemplo, el canon 30 del concilio de Elvira (en Granada), que manda «que se aparte de la comunión durante algún tiempo» a los que durante tres domingos no asistan al culto. Sin embargo, hasta el siglo VI no se insiste en la gravedad de la no asistencia a la eucaristía dominical[85].

El aumento de frecuencia en la celebración favoreció que se crearan formas fijas y que se pusieran por escrito, como ocurrió en Roma en la segunda mitad del siglo IV. La expansión del cristianismo en el siglo IV, la multiplicación de iglesias y la importancia que cobraron las basílicas, hizo que la liturgia fuera adoptando formas establecidas y normativas. También contribuyó a esto la creciente influen-

[83] J Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid 1953, «Was ist Liturgie?» *ZKTh* 55 (1931) 83-102, «Die Kirche in der lateinischen Liturgie», en (Festsch fur H Rahner) *Sentire ecclesiam*, Friburgo 1961, 185-95, Y Congar, «La ecclesia o comunidad cristiana, sujeto integral de la accion litúrgica», en *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 279-338, A Bouley, *From Freedom to Formula*, Washington 1981, 89-158

[84] Este podría ser el contexto de la siguiente exigencia «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al colegio de los presbiteros como a los apóstoles, en cuanto a los diaconos, reverenciadlos como al mandamiento de Dios Que nadie sin contar con el obispo haga nada que ataña a la Iglesia Solo ha de tenerse por valida aquella eucaristia celebrada por el obispo o por quien tenga de él autorizacion» (*Sm*, 8,1) Sobre la relación entre las eucaristias domésticas y el obispo, E Dassmann, *Amster und Dienste in den fruhchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 74-95, «Haus, II» *RAC* 13 (1986) 897-901.

[85] El canon 47 del concilio de Agde tuvo una gran influencia e inspiro la legislacion jurídica posterior, cf J Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid 1953, 322-32, R Barez, «Zur theologischen Dimension des Sonntagsgebotes» *Catholica* 37 (1983) 73-93, R Callam, «The frequency of Mass in the Latin Church ca 400» *ThSt* 45 (1984) 613-50, R Taft, «La frecuencia de la eucaristia a traves de la historia» *Conc* 172 (1982) 169-88

cia del culto sabático judío, que también exigía no trabajar y abstenerse de relaciones conyugales el día sagrado. Hasta el siglo IV no es normal la eucaristía diaria, que en occidente proviene del norte de Italia, probablemente de Ambrosio de Milán, y que tuvo una gran resistencia en Roma, la Galia y España. La misa cotidiana desplazó a la comunión privada en las casas.

Inicialmente, tanto la iglesia local como las eucaristías eran presididas por un colegio de presbíteros, cuando la comunidad era suficientemente numerosa, y había una sola eucaristía por día y un único altar. Por eso la concelebración de los presbíteros con el obispo es la fórmula tradicional de la celebración eucarística [86]. Esta vieja tradición, sin embargo, no está avalada por el Nuevo Testamento ni hay noticias de ella hasta el siglo III. No sabemos quiénes presidían las primeras eucaristías cristianas, ni siquiera si había un presidente. Sólo podemos deducir su carácter claramente comunitario, ya que cuando Pablo amonesta a los corintios por los abusos que se daban en la eucaristía no hace la menor alusión a ministros que la presidan y que fueran responsables de lo ocurrido (1 Cor 11,17-34). Lucas menciona reuniones litúrgicas en las que sólo se alude a los profetas y maestros que asisten a ellas (Hch 13,1-3).

La concelebración eucarística se hacía de tal forma que el obispo improvisaba las preces y los sacerdotes concelebraban en silencio con el mero gesto de imponer las manos sobre las ofrendas. Esto duró hasta el siglo VII en Roma, en que todos los concelebrantes comenzaron a recitar las preces, aunque con predominio de la recitación del obispo. En la iglesia ortodoxa, las concelebraciones en silencio han persistido hasta el siglo XX. En las cartas de Ignacio de Antioquía es el obispo el que preside la eucaristía (*Ef.*, 5,1; *Magn.*, 7,1; *Sm.*, 8,1), aunque puede delegar la presidencia en otro (*Sm.*, 8,1-2). Era usual también ofrecer la presidencia a un obispo invitado. La presidencia de la eucaristía es episcopal, mientras que los presbíteros son ministros pastorales y nunca figuras litúrgicas individuales. Justino fue quien dejó para la posteridad la figura del presidente de la eucaristía como pastor de la Iglesia (*1 Apol.*, 65;67), lo cual se confirma en la tradición de Hipólito y por Cipriano de Cartago.

El paso a eucaristías presididas por sólo presbíteros se dio, sobre todo, en las zonas rurales, que no podían ser atendidas por el obispo. En las ciudades, las persecuciones y el aumento del número de miembros de la comunidad favorecieron la celebración de eucaristías de un presbítero en el contexto ya indicado de antiguas iglesias domésticas. Esta vinculación entre el obispo y los presbíteros es tan fuerte que el papa Siricio (384-99) prohibió a los presbíteros celebrar individualmente la eucaristía si no habían recibido el fermento, o pan consagrado, de la misa episcopal [87]. Este es también el sentido de la misa crismal, que expresa la vinculación entre el obispo y el presbiterio, así como la mención del obispo en las preces eucarísticas. La eucaristía presidida por el presbítero, así como la parroquia, eran una parte de la Iglesia a la que pertenecían, cuya cabeza era el obispo con su presbiterio [88].

Luego, paradójicamente, cambiaron las tornas. El obispo se fue cargando cada vez más de funciones pastorales, administrativas, económicas y magisteriales, y cada vez tenía menos tiempo y energías para las funciones cultuales. Se pasó de una eclesiología de comunión a otra que puso el acento en los poderes de los ministros, preparando así el paso de

[86] H M Legrand, «The Presidency of the Eucharist according to the Ancient Tradition» *Worship* 53 (1979) 413-38, J D Laurance, «Le president de l'Eucharistie selon Cyprien de Carthage» *MD* 154 (1983) 151-65, P Tirot, «La concelebration et la tradition de l'Eglise» *EL* 101 (1987) 33-59, P Tihon, «De la concélébration eucharistique» *NRTh* 86 (1964) 579-607

[87] P Nautin, «Le rite du fermentum dans les eglises urbaines de Rome» *EL* 96 (1982) 510-22, J Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid [2]1953, 1008 09

[88] Cipriano de Cartago es quiza el primero que alude a la celebración de la eucaristia por un presbítero (*Ep* , 5,2), aunque se busca subrayar el aspecto colegial de la presidencia de la eucaristia, J D Zizioulas, *L'être ecclesial*, Ginebra 1983, 111-35, 181 94, «Épiskopè et Episkopos dans l'Église primitive Bref inventaire de la documentation» *Irenikon* 56 (1983) 495-99, 484-502, G Bardy, *La theologie de l'Eglise de st Irenee au concile de Nicee*, Paris 1947, 284, B Botte, «Caractere collegial du presbyterat et de l'Épiscopat», en *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957 103-7, T García Barberena, «Colegialidad en el plano diocesano el presbiterio occidental» *Conc* 8 (1965) 19-33

un culto comunitario a otro ministerial, con asistencia más pasiva y receptiva de la comunidad. De esta forma, los presbíteros se convirtieron en los ministros por antonomasia del culto, reservándose el obispo la ordenación y la confirmación, así como la presidencia de la eucaristía en su propia iglesia urbana, que se convirtió en catedral[89]. Pasamos así de un obispo como el liturgo por excelencia, que presidía el gobierno colegial de las iglesias, a un obispo que gobernaba personalmente, relegando a los presbíteros a presidentes individuales del culto y a meros subordinados en el gobierno de la iglesia. El incremento del número de miembros de una iglesia contribuyó a la burocratización del obispo, a su alejamiento del culto, y a la disolución de la estrecha vinculación entre el obispo y el presbiterio. El alejamiento del obispo de los fieles fue también una consecuencia del aumento de población, problema hoy agravado por el fuerte incremento demográfico, que ha hecho cada vez menos gobernables las diócesis.

Del mismo modo, ya no se ordenó al presbítero para un colegio u orden, presidido por el obispo, sino para un ministerio en un lugar geográfico. Los presbíteros se convirtieron en párrocos. Ya sabemos que inicialmente había obispos de iglesias rurales, sustituidos luego por meros presbíteros. No hay que olvidar que muchas iglesias eran muy reducidas y en ellas apenas si habría inicialmente un sólo ministro o muy pocos. Según Gregorio de Nisa, en la iglesia de Neocesarea había sólo 17 cristianos cuando se nombró obispo a Gregorio el Taumaturgo (hacia el 240). Las iglesias domésticas tenían pocos o un único ministro, y el obispo era más parecido a uno de nuestros párrocos que a los obispos actuales. Las mismas iglesias eran más similares a nuestras comunidades de base, que a las grandes diócesis del siglo XX. que eran impensables en la antiguedad. La tendencia a multiplicar los presbíteros y que hubiera un sólo obispo, el de la urbe, culminó en el IV Concilio Lateranense (1215), que amplió las potestades del sacerdote párroco, dándole una jurisdicción parroquial con más autonomía, análoga en su orden a la del obispo respecto del papa (aunque el papa es un obispo y está en el mismo «ordo» episcopal que los otros, cosa que no ocurre con el presbítero). La figura del párroco asumió dimensiones episcopales, gobernaba en solitario su parroquia, a veces muy distante y poco comunicada con la ciudad, en la que vivía el obispo. Se resaltó su función cultual, aunque originalmente era un pastor más que un liturgo[90].

[89] El papa Marcelo (308-309) organizo la iglesia de Roma en 25 parroquias, en las que presidia el presbitero por ausencia del obispo A finales del siglo IV se generaliza la eucaristía presidida por un presbitero y en el siglo V se crea un canon escrito que debian usar obligatoriamente, en lugar de la espontaneidad del siglo IV Finalmente, el codigo de Justiniano concluye que la actividad específica de los clerigos es la liturgia *(Codigo Just*, I,3,4, I,3,42), cf G H Luttenberger, «The decline of Presbyteral Collegiality and the Growth of the individualization of the Priesthodd (4th-5th Centuries)» *RThAM* 48 (1981) 19-24, B Cooke, *Ministry to Word and Sacraments*, Filadelfia 1977, 447-48

[90] En el siglo XIV se defiende la plenitud ministerial del párroco, como de «origen divino», continuando así la tradicion de san Jerónimo y el Ambrosiaster Esta corriente de la Iglesia sirvio de legitimación a Lutero para reclamar la validez de ordenaciones presbiterales Cuando se discutio en el concilio de Trento, se utilizó una fórmula ambigua («[hierarchia] divina ordinatione instituta, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris» *DS* 1776) para diferenciar al obispo del presbitero, precisamente porque se defendia que el ministerio sacerdotal era tanto el presbiterado como el episcopado Esta teología se ha mantenido hasta el siglo XX, aunque el Vaticano II habla de «sacerdocio de segundo grado o de segundo orden» y lo subordina a la plenitud del sacerdocio del obispo Esta expresion «de segundo grado» esta tomada del Antiguo Testamento (2 Re 23,4) y es la version actual de las viejas afirmaciones del ritual romano sobre los sacerdotes como colaboradores del orden episcopal, copresbiteros, cosacerdotes, cooperadores, coministros, etc El primero en usarla fue Orígenes (245) y luego se encontró en una inscripción funeraria del año 362 y se generalizo en el siglo V Por el contrario, Teodulfo prefiere hablar de los presbiteros como de «obispos de segundo orden» Logicamente, esta afirmacion de «segundo grado», que Rabano Mauro hizo clasica para la escolástica, no es una definicion dogmática y puede ser corregida en el futuro, sobre todo a la luz de una teologia ecuménica e histórica del ministerio, cf A Vilela, «La notion traditionnelle des sacerdotes secundi ordinis des Origenes au decret de Gratian», en *Teologia del sacerdocio*, V, Burgos 1973, 31-66, H J Schulz, *Okumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Uberlieferung*, Paderborn 1976, 113-22, G Wainwright, «Quelques aspects theologiques de l'Ordination» *MD* 139 (1979) 31-72, B Kleinheyer, *Die Priesterweihe im romischen Ritus*, Trento 1962, 12-84, J Moingt, «Caractere et ministere sacerdotal» *RSR* 56 (1968) 563-72, N Lopez Martinez, «La distincion entre obispos y presbíteros», en *XXII Semana española de teologia*, Madrid 1963, 85-100, T García Barberena, «Colegialidad en el plano diocesano el presbitero occidental» *Conc* 8 (1965) 19-31

En la iglesia antigua se impuso la eclesiología eucarística [91]. El que dirige la Iglesia también preside la eucaristía, ya que la Iglesia «hace» la eucaristía y ésta configura a la Iglesia. Hay una fuerte interacción entre eucaristía e Iglesia. Según y cómo aquélla se celebra, así es la Iglesia, y viceversa. Por eso la excomunión implica simultáneamente el apartamiento de la comunidad y la exclusión del culto, que era siempre una expresión de fe y de ortodoxia, no sólo doctrinal, sino sobre todo práctica, de estilo de vida. A su vez, la reconciliación del excomulgado se tenía en un contexto litúrgico: se le admitía a la comunión eclesial y sacramental, pudiendo recibir la comunión. La eucaristía era también el espacio en el que se intercambiaban relaciones con las iglesias vecinas, se leían las cartas de otros obispos y se comunicaba la elección de alguien para obispo. Era la expresión más plena de la iglesia comunidad, en la que se confirmaba la elección de los candidatos al ministerio y se les ordenaba, reflejandose así en ella la sucesión apostólica. Según y cómo se celebran los sacramentos, así es la Iglesia.

La eucaristía se llamaba «collecta», que significa reunión o asamblea, como el mismo término de «ecclesia». Por eso no se puede hablar de una eclesiología comunitaria y mantener una celebración de los sacramentos clerical, en la que el protagonismo recae casi en exclusiva sobre los ministros, a costa de la comunidad, como todavía ocurre en la actualidad. En la iglesia antigua, la eucaristía era siempre un acontecimiento comunitario. No era concebible la figura de un presbítero celebrando a solas la eucaristía, como algo que se puede celebrar de forma aislada, aunque se tenga una intención de representar a toda la Iglesia. No hay comunidad sin presbíteros y obispo, pero tampoco a la inversa, ya que la celebración sacramental expresa la pertenencia a una iglesia y servía de criterio en el caso de ministros sin adscripción reconocida para determinar su Iglesia. Se pertenece a la iglesia en la que se comulga porque había una concepción relacional del ministro y no una individualista.

La figura de obispos que no tienen comunidades, ni ejercen como pastor, ni presiden las eucaristías de las diócesis, sino que están dedicadas a tareas curiales, diplomáticas o administrativas es desconocida para la iglesia antigua. Es una invención medieval que rompió con la praxis milenaria anterior y que generó protestas continuas, primero entre los católicos, luego de las iglesias cristianas ortodoxa y protestante. Actualmente sigue suscitando el malestar entre los teólogos católicos y las iglesias cristianas, y ya provocó rechazos durante la época de celebración del Concilio Vaticano II. Supone adjudicar un cargo pastoral a personas que no lo ejercen nunca, cambiando el significado del episcopado de ministerio eclesial a dignidad personal. Se ha creado una ficción jurídica, la de ordenar a esos candidatos como obispos de iglesias del pasado, que han dejado de existir. De esta manera se mantiene el formalismo de que cada nombramiento episcopal es para una iglesia concreta, pero, de hecho, se rehuye la praxis de la iglesia antigua (ni obispos sin comunidad, ni iglesias sin obispos) en favor de personas con tareas administrativas, burocráticas o políticas, sin que se les prepare ni asigne tarea pastoral alguna. El problema permanece hasta hoy y plantea serios problemas, tanto dentro de la iglesia católica como, sobre todo, en las otras confesiones cristianas.

La progresiva importancia de las funciones cultuales de los ministros, así como la inculturación creciente en el imperio romano, llevó también a utilizar cada vez más la terminología sacerdotal para los ministros. La celebración frecuente de la eucaristía y de los otros sacramentos por los ministros favoreció la aceptación de la terminología sacerdotal para los que presidían. No hay que olvidar, sin embargo, que lo que se ponía en primer plano no era el carácter sacerdotal del ministro, especialmente subrayado a partir del siglo III por Hipólito, Tertuliano y Cipriano, sino la vinculación entre la presidencia litúrgica y el gobierno de la iglesia. De la misma forma que se defendía el acceso de los mártires o confesores al ministerio de los presbíteros, sin haber sido ordenados, ya que habían dado testimonio de haber recibido el Espíritu, así también subsistía la vieja tradición que resaltaba el papel de los profetas y maestros en el culto.

[91] Para lo concerniente a la eclesiología eucarística remito a mi estudio *Del misterio de la iglesia al pueblo de Dios*, Salamanca 1988, 136-58. También J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, Nueva York 1993, 209-46.

Juntamente con el desarrollo de la función cultual, se dio también una sacerdotalización del ministro y del ministerio cultual. En el Nuevo Testamento sólo se utiliza el término de sacerdote para Cristo y para la comunidad en su conjunto, lo cual se mantuvo inicialmente en los dos primeros siglos. A fines del siglo II comenzó a describirse la función cultual como directamente sacerdotal. Inicialmente se partía de la concepción primitiva de que todos los cristianos son sacerdotes y de que toda la comunidad celebra el culto. Por ejemplo, Ireneo de Lyon resalta el carácter sacerdotal de todos los cristianos. Sin embargo, con la evolución histórica fue perdiendo fuerza el sacerdocio bautismal de los cristianos, en favor de las tareas cultuales de los presbíteros[92]. Contribuyó a ello una falsa teología basada en la idea de que la vida consagrada no es la cristiana sin más, sino la de aquellos que han recibido la consagración del sacramento del orden o la de los que profesan la vida religiosa. La idea del carácter, como una marca o sello del sacramento y que perdura siempre, inicialmente utilizado para resaltar la consagración bautismal, se utilizó luego para los ministros.

La idea del carácter sacerdotal se impuso, facilitando que se viera el sacramento del orden como el principio de estructuración de la Iglesia, a costa del bautismo. El sacramento del orden acabó interiorizándose, viéndolo como un don o gracia otorgada personalmente, y ritualizándose, ya que se veía como el que concedía una potestad sagrada. De esta manera, se fue preparando la progresiva separación de la eclesiología y la teología de los sacramentos[93]. A partir de finales del siglo II, se comenzó a utilizar cada vez más la terminología sacerdotal para aplicarla a los apóstoles, al obispo y a los presbíteros, siempre en relación con el ejercicio del culto[94]. Esta asociación de sacerdocio y culto tiene como trasfondo sociocultural la concepción judía y la de las religiones del imperio. Esta sacerdotalización llevó también a acentuar la consagración del obispo y de los presbíteros, es decir, la ordenación, a costa de la elección del candidato por parte de la comunidad. La designación tenía inicialmente el significado principal, porque se seguía la tradición romana, en la que bastaba tomar posesión de un cargo, tras ser designado, para ejercer la autoridad[95].

---

[92] Uno de los testimonios más claros es el de las *Constituciones Apostolicas*, a finales del siglo IV o comienzos del siglo V La teologia hebrea se aplica directamente para diferenciar sacerdotes y laicos «Prohibimos tambien a los laicos usurpar una función sacerdotal, como el sacrificio, el bautismo, la imposicion de manos o una bendición, pequeña o grande Que nadie se atribuya este honor sino el que ha sido llamado por Dios (Heb 5,4) Porque la imposición de manos del obispo es la que confiere esta dignidad El que no haya recibido la carga y se la atribuya sufrira el castigo de Osias (2 Cr 26)» *(Const Apost*, III,10,1-3)

[93] Justino, *Dial*, 116,3 «A la manera que aquel Jesús, a quien el profeta llama sacerdote ( ), somos el verdadero linaje de los sumos sacerdotes de Dios, como el mismo Dios lo atestigua diciendo que en todo lugar le ofrecemos en las naciones sacrificios que le sean agradables y puros Ahora bien, Dios no acepta sacrificios mas que de sus sacerdotes» Son todos los cristianos los que heredan el sacerdocio levítico y el culto sacrificial (Ireneo, *Adv Haer*, IV,8,3, 17,5, 18,1) Despues se desplazó el bautismo al orden El mismo concepto de «carácter» inicialmente indicaba el sello, marca o consagracion bautismal, mientras que luego, por analogía, se utilizo para el sacramento del orden (San Agustin, Pseudo-Dionisio) Esto lo asumio Pedro Lombardo y lo aplico a los obispos y presbíteros Esta sacerdotalizacion del carácter facilito el olvido de la consagración bautismal y la minusvaloración teológica del ministerio de la palabra en el presbiterado y episcopado Es una evolución historica sin base en el Nuevo Testamento y fue una de las reivindicaciones de la teologia protestante, cf J Moingt, «Caractere et ministere sacerdotal» *RSR* 56 (1968) 572-89, J M Tillard, «La qualite sacerdotale du ministère chrétien» *NRT* 95 (1973) 481-514

[94] Progresivamente, se aplico el sacerdocio de la iglesia a los ministros (Tertuliano, *De Bapt*, 17, Hipolito, *Refut*, 1,6), cf J Schmitt, «Sacerdoce judaique et hierarchie ecclesiale dans les premieres communautes palestiniennes», en *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, 77-95, G Dix, *Le ministere dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel 1955, 25-29, A Vilela, *La condition collegiale des prêtres au III siecle*, Paris 1971, 387-406 B Sesboüé, «Ministerio y sacerdocio», en *El ministerio y los ministerios segun el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 437-46, E Dassmann, *Amter und Dienste in den fruhchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 96-113, E Ludwig, «Vom Presbyter zum Priester», en P Hoffmann (ed), *Priesterkirche*, Dusseldorf 1987, 96-131

[95] No sabemos cuándo y como comenzo a distinguirse entre elección o instalación, y consagracion del candidato, cf E Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*, Madrid 1983, 83-94 En Egipto, los presbíteros designaban al obispo-presidente, pero no esta claro si lo consagraban o lo instauraban en el cargo Los testimonios acentúan por igual la eleccion de todos y la consagración del obispo por otros vecinos, mientras que los presbíteros son ordenados por el obispo y el presbiterio «Que se ordene como obispo al que ha sido elegido por todo el pueblo Cuando se haya pronunciado su nombre o haya sido acordado por todos, el pueblo se

El gesto ritual de ordenación es la imposición de manos. Era una tradición judía que se aplicaba a los rabinos, a los enviados de las comunidades y a personajes laicos, sin que tuviera un uso específicamente sacerdotal. Los cristianos también comenzaron a utilizarlo en relación con el bautismo, para finalmente convertirse en el acto característico para consagrar a los sacerdotes cristianos reservándose a ellos una praxis que inicialmente tenía otro significado. La palabra ordenación («ordinatio») es un término técnico, diferente del de consagración, que se usaba en el imperio romano para el nombramiento de los funcionarios imperiales. Se entraba en un ordo, estamento o colegio, tanto en el orden civil como en el religioso. En las religiones paganas, una persona se hacía sacerdote al iniciarse en el cargo. El cristianismo unió la ordenación y la consagración, la tradición romana y la praxis judía, el significado ministerial y la imposición de manos. Así surgió el sacramento del orden y la teología de la identidad sacerdotal[96]. Los primeros testimonios sobre el carácter sacerdotal del obispo y de los presbíteros (Hipólito, Tertuliano, Cipriano, Orígenes, etc.) vinculan la administración de los sacramentos y el sacerdocio, y utilizan preces y oraciones que están claramente inspiradas en el Antiguo Testamento[97]. La sacerdotalización que se produjo en el siglo III fue inicialmente del obispo, en conexión con su papel dirigente en la ofrenda de los dones y su capacidad para perdonar pecados y reconciliar a los pecadores con la comunidad. Luego se extendió a los presbíteros, que, según Cipriano, representaban el culto levítico del Antiguo Testamento. El empleo de conceptos sacerdotales hay que verlo en conexión con la importancia creciente de la eucaristía. La desaparición del templo y del culto judío facilitó ver la eucaristía como memorial y testamento del sacrificio de Cristo.

reunira el domingo con el colegio de los presbiteros y los obispos presentes Con el consentimiento de todos, que éstos le impongan las manos y que el colegio de los presbiteros se mantenga sin hacer nada Que todos guarden silencio y rueguen en su corazón para que descienda el Espiritu Que uno de los obispos presentes, segun la demanda de todos, imponiendole la mano al que recibe la ordenacion episcopal ore en estos términos» *(Trad Apost* , 2) La consagracion se impuso a la eleccion

[96] E Lohse, «Die Ordination im Spatjudentum und im Neuen Testament», en K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 515-23, L A Hoffmann, «L'Ordination juive a la veille du christianisme» *MD* 138 (1979) 7-48, E J Kilmartin, «Ministere et ordination dans l'Eglise chretienne primitive» *MD* 138 (1979) 49-92, P M Gy, «Les anciennes prieres d'Ordination» *MD* 138 (1979) 93-122, M Warkentin, *Ordination A Biblical Historical View*, Grand Rapids 1982, 9-51 No hay consenso entre los especialistas acerca de la dependencia respecto de la ordenacion judia, ni sobre el significado de la imposicion de manos en el rabinato judio La oracion de consagracion de los presbiteros *(Trad Apost* , 7) esta inspirada claramente en la tradicion hebrea (Nm 11,16-17) Respecto al uso del termino en el imperio romano, cf P M Gy, «Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chretien», en *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris 1957, 130-33

[97] En la *Tradicion Apostolica* de Hipolito hay una estrecha analogia entre la ordenacion del presbitero y la del obispo, que participan en el mismo sacerdocio y reciben el mismo Espiritu *(Trad Apost* , 3,8), mientras que un diácono se ordena «in ministerio episcopi» y solo el le impone las manos *(Trad Apost* , 9) Es todo el colegio de presbiteros el que ordena al candidato al presbiterio (le impone las manos), aunque solo el obispo pronuncia la formula de consagración aludiendo a los ancianos elegidos por Moises y que recibieron su espiritu La formula acaba con una oracion por todo el presbiterio Hay que tener en cuenta, sin embargo, que ni Tertuliano ni Cipriano mencionan la imposición de manos para los presbiteros y que cuando se refieren a la ordenacion el sentido puede ser claramente el de designar, nombrar, colocar, etc No hay seguridad de que en la iglesia africana haya un rito de consagración de presbiteros hasta san Agustin, aunque es lo mas probable por analogia con otras iglesias y con el rito de ordenacion del obispo, que si se menciona La subordinacion del presbitero al obispo aumenta en los rituales romanos desde el siglo V, por ejemplo en el sacramentario leoniano y gregoriano, como reaccion al presbiterianismo de Jeronimo *(Ep* , 146) El trasfondo es claramente veterotestamentario y el ritual romano es el que mas subraya la tipologia de Aaron y Moises, resaltando la idea de que el obispo es sacerdote y jefe, por el contrario, los ritos orientales son mas apostolicos y misioneros, cf B Botte, «L'Ordre d'apres les prieres d'Ordination», en *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, París 1957, 13-35, J Lecuyer, «Episcopat und presbyterat dans les écrits d'Hyppolite de Rome» *RSR* 41 (1953) 30-50, A Faivre, «La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne» *RevSR* 205 (1980) 204-19, 206 (1980) 273-97, «Les communautes paleochretiennes» *LumVie* 167 (1984) 5-25, E Schillebeeckx, *Christliche Identitat und kirchliches Amt*, Dusseldorf 1985, 167-72, M Guerra, «Problematica del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas», en *Teología del Sacerdocio*, I, Burgos 1969, 8-92, G Wainwright, «Quelques aspects theologiques de l'Ordination» *MD* 139 (1979) 31-72, B Kleinheyer, *Die Priesterweihe im romischen Ritus*, Trento 1962, 26-142, P Rouillard, «Ministeres et ordination en Occident», en *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico*, Roma 1985, 107-24

El hecho de que se repitieran las palabras y gestos de Jesús en la cena, en un contexto de celebración y de rememoración, posibilitó el traspaso de categorías sacrificiales al ministro, así como la aceptación de que toda la liturgia trata de los «misterios» del cristianismo, como ocurría con las religiones paganas. En el caso de la *carta de Clemente de Roma* no se aludía todavía a la cualidad sacerdotal de los ministros, sino que sólo se recurría a una analogía entre el orden cultual judío y el de los cristianos, para mantener el orden y legitimar a la autoridad. Ahora, por el contrario, no sólo se introdujo un dualismo en la comunidad cristiana, el de los sacerdotes y laicos, sino que se utilizó masivamente el arsenal sacerdotal y ritual judío para aplicarlo a los ministros cristianos de la liturgia. No es que se perdiera la idea del sacrificio existencial de Cristo, que hizo de su vida un culto a Dios, ni que se dejara de exhortar a los cristianos a seguir su ejemplo, sino que el acento se puso en la eucaristía como culmen de las ofrendas y sacrificios, dejando en segundo plano que la comprensión cristiana del sacrificio no correspondía ni a la judía ni a la pagana.

A su vez, la teología de la ordenación se fue constituyendo a lo largo del siglo III, hasta cristalizar en el siglo IV con el concilio de Nicea, que estableció los criterios de demarcación del ministerio episcopal y presbiteral. Se vieron las cartas pastorales como prueba de la transmisión de un carisma por imposición de manos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) y se valoró este gesto como la acción de ordenar obispos y presbíteros *(Hechos de Pedro, Tradición apostólica,* san Atanasio, san Basilio, etc.). La imposición de manos se vio como una consagración análoga a la de Aarón (san Gregorio Nacianceno), Moisés o Josué (Orígenes) y se consideró como algo permanente del ordenado (san Atanasio, san Gregorio de Capadocia). En algunos sitios, como por ejemplo en Siria, se llegó a afirmar que el mismo Cristo ordenó a los apóstoles, mientras que la mayoría de los testimonios se contenta con afirmar que el rito de ordenación corresponde a la voluntad de Cristo. Esta teología tuvo gran eco en la teología latina (hay testimonios desde san Jerónimo e Inocencio I) y una abundante recepción en los sacramentarios del siglo VI. De esta forma, se estableció el carácter sacramental de la ordenación, con el trasfondo del sacerdocio del Antiguo Testamento[98].

No cabe duda de que esta evolución teológica hay que verla en el contexto de la implantación del cristianismo en el imperio como una religión con ritos, liturgia y ministros específicos. La inculturación desvirtuó el significado del sacerdocio cristiano y amortiguó su ruptura con el sacerdocio judío como cargo consagrado y puesto aparte, con funciones de mediador[99]. No cabe duda de que se dio una rejudaización de la concepción cristiana del sacerdocio, luego reforzada en el medievo por una comprensión sacrificial de la vida de Jesús, que habría pagado con su sangre el rescate de los pecados humanos. La espiritualidad sacerdotal se centró en los sacrificios, renuncias y oblaciones a Dios[100]. El carácter permanente de la ordenación hacía posible la deposición de un ministro, al que se podía excluir del ejercicio de sus funciones, pero no la reordenación, que sólo se daba entre los herejes arrianos. Un sacerdote podía ser reducido al estado laical, dejando de ejercer el ministerio (que es lo que hoy, impropiamente, llamamos secularización), pero si se le restituía no tenía que ordenarse de nuevo. El derecho de destitución competía a la comunidad, que te-

[98] Los elementos esenciales de la ordenación son la imposición de manos y la oración consacratoria Pero esto no se ha mantenido así a lo largo de la evolución histórica Sirvió también de inspiración el ritual judío de unción de la cabeza y de las manos, que se impuso en el alto medievo y acabó desbancando a la misma imposición de manos como gesto central de la ordenación Durante siglos se impuso la idea de que lo esencial era la transmisión de los «instrumentos» del orden que se recibía, no la imposición de manos, cf K Lehmann, «Das theologische Verstandnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis der Priesterweihe», en R Mumm - G Krems (eds), *Ordination und Kirchliches Amt*, Paderborn 1976, 19-52

[99] Esta teología dominó la enseñanza católica «Veamos, ante todo, la dignidad sublime del sacerdocio Los obispos y los sacerdotes son, en realidad, los intérpretes y embajadores de Dios, a quien visiblemente representan en la tierra ( ) Con razón han sido llamados los sacerdotes no simplemente angeles, sino dioses, por ser ellos, entre los hombres, los portadores de la virtud y poder del Dios inmortal» (*Catecismo romano del Concilio de Trento*, Madrid 1956, Parte II, 6,2, 612)

[100] He analizado esta espiritualidad y su cristología en *La espiritualidad de los laicos*, Madrid [2]1997, 135-43, 170-92, *La imposible teodicea*, Madrid 1997, 165-82

nía una «potestas recussandi» [101] reconocida universalmente. Es decir, la comunidad era la que juzgaba sobre si se debía destituir a un ministro, obispo o presbítero. El papa Calixto intentó eliminar ese derecho y hacerlo competencia exclusiva del sínodo de obispos vecinos. San Jerónimo y el Ambrosiaster son los que más distinguieron entre la ordenación y el ejercicio del ministerio.

Para san Agustín y los concilios africanos, la ordenación era algo permanente e imborrable incluso en el caso de los excomulgados y herejes, y era lo que hacía válidos los sacramentos de una comunidad. En contra estaba la opinión de san Cipriano y de la mayoría de la tradición anterior, que rechazaba los sacramentos fuera de la Iglesia. San Agustín defiende el «carácter» conferido para siempre, como ocurre en el bautismo, aunque la idea de un carácter indeleble de los sacramentos, es decir, imborrable, no se aceptó plenamente hasta el medievo. La vieja idea de la antiguedad del sello militar del soldado que no se borra inspira aquí la transmisión del espíritu al bautizado y al ordenado [102]. Se impone, por tanto, la idea de que en el sacramento del orden se recibe un carisma personal e imborrable, aunque hay autores, como Cirilo de Alejandría y el concilio de Efeso, que afirman que el obispo o presbítero depuesto no puede seguir jurídicamente siendo considerado como tal [103]. No había consenso en la Iglesia acerca del valor de los ministros herejes, y esto se quiso resolver con la idea del carácter sacerdotal. Hay un ministerio en virtud de la ordenación, no en función de la capacidad humana de los candidatos. Esta teología del carácter asegura la validez de los sacramentos, al margen de la pecaminosidad de los sacerdotes, y por otro lado respalda la autoridad de los ministros respecto de la comunidad. El aspecto negativo de esta concepción estriba en que contribuyó al individualismo de los ministros, ya que la validez de los sacramentos no dependía de su integración en la comunidad, sino de su ordenación. Una comunidad sin ministros no puede celebrar los sacramentos, en cambio, un ministro legítimamente ordenado sí puede, aunque no tenga comunidad alguna de pertenencia.

En el primer milenio de cristianismo lo determinante era el reconocimiento de una iglesia, lo cual llevaba consigo aceptar a sus ministros como parte de ella. No era suficiente con la ordenación ritual legítima, sino que había que atender al contexto eclesial, que es el que daba validez a una ordenación [104]. Esto se mantuvo en occidente hasta el siglo

[101] «El pueblo debe apartarse de un obispo pecador ( ) cuando, sobre todo, tiene poder de elegir obispos dignos o de recusar a los indignos Vemos que viene de origen divino el elegir los obispos en presencia del pueblo, a la vista de todos, para que todos lo aprueben como digno e idóneo por juicio y testimonio publico ( ) Es preciso que no se verifiquen las ordenaciones sacerdotales sin el conocimiento del pueblo que asiste ( ) Tales hombres (obispos depuestos) pueden ser admitidos a la practica de la penitencia, pero removidos del clero y de la dignidad episcopal» (Cipriano, *Ep A Felix*, 67)

[102] «La misma fuerza de la palabra (que santifica el agua del bautismo) hace al sacerdote augusto y honorable cuando es segregado por la bendicion de la comunidad del vulgo Antes era uno entre muchos del pueblo, ahora subitamente aparece como lider, como presidente, como maestro de la piedad y dirigente de los misterios ocultos ( ) Aparentemente parece el mismo que era, sin embargo ha sido transformado y mejorado por una fuerza y gracia invisible en su alma» (Gregorio de Nisa, *In bapt Christi PG* 46, 582-83), cf E Dassmann, *Amter und Dienste in den fruhchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 114-27, H von Campenhausen, *Tradition und Leben*, Tubinga 1960, 281-89

[103] La distincion entre imposicion de manos e instalacion en el ministerio se dio de forma progresiva y discontinua, y solo es clara en los textos juridicos, no asi en los liturgicos Incluso el *Codigo de Graciano* y el III Concilio Lateranense (1179) no aluden al caracter indeleble de la ordenacion Hasta el siglo XII la diferencia entre reduccion al estado laical (secularizacion) y suspension de funciones no se impuso en la iglesia latina, mientras que la oriental mantuvo el principio de economia que llevaba a asumir la reduccion al estado laical y a suprimir luego esas destituciones, sin aludir al caracter indeleble La idea del caracter sacerdotal solo puede sostenerse para la tradicion latina, e indirectamente para la oriental, en cuanto que no hay reordenacion de secularizados, cf C Vogel, «L'Imposition des mains dans les rites d'Ordenation en Orient et en Occident» *MD* 102 (1970) 57-72, «Laica communione contentus Le retour du presbytre au rang des laics» *RSR* 45 (1973) 56-122, J M Castillo, «La secularizacion de obispos y sacerdotes en la iglesia latina antigua» *RCatT* 8 (1983) 81-111, H Crouzel, «La doctrine du caractere sacerdotale est elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XII siecle et avec la tradition orientale?» *BLE* 74 (1973) 241-62, J Lecuyer, *Le sacrement de l'Ordination*, Paris 1983, 60-92

[104] C Vogel, «Le ministre charismatique de l'eucharistie Approche rituelle», en *Ministeres et célébration de l'eucharistie*, Roma 1973, 207 9 «Vacua manus impositio L'inconsistance de la Chirotonie absolue en Occident», en *Melanges liturgiques offerts a Dom B Botte*, Lovaina 1972, 511-24

XII, pero luego se perdió la eclesialidad de los ministros en favor de una concepción individualista (la transmisión de una potestad) que se daba automáticamente («ex opere operato»). El renacimiento del derecho romano en el siglo XII facilitó la separación entre ministerio e iglesia local, entre consagración y jurisdicción, entre sacerdocio bautismal y ministerial, entre cargo y territorio. El ministerio se convirtió en un valor en sí mismo, en una potestad, sobre todo la de celebrar sacramentos, lo cual llevó a la proliferación de misas privadas sin asistencia del pueblo. La ordenación se convirtió en un privilegio: confería un derecho al ministerio y llevaba aparejada una renta económica anexa al «título de una iglesia». Al ligar oficio y beneficio, se facilitó la acumulación de ministerios, incluidos distintos episcopados, en la misma persona. También posibilitó la simonía, es decir, la compra de cargos eclesiásticos, así como abusos económicos que provocaron la Reforma protestante [105]. Los intentos de Trento por devolver al ministerio su carácter comunitario y prohibir la ordenación en función del beneficio económico o canonjía eclesiástica fracasaron.

c) *La dependencia del obispo de la iglesia local*

La estrecha vinculación entre obispo, presbiterio y comunidad se mantuvo durante los siglos III y IV en la forma de elección del obispo por todos y el protagonismo creciente del clero, tanto en la elección como en ausencia del obispo, aunque también jugaban un papel los obispos vecinos que vigilaban para que todo sucediese con orden, según los cánones 4 y 6 del concilio de Nicea [106]. El papa Celestino I defiende que no se elija a nadie contra la voluntad de su comunidad y el papa León el Grande afirma que hay que preferir como candidato al que tenga la mayoría de los votos del pueblo y del clero. Es posible que esta praxis eclesial se inspire en el proceso de designación de funcionarios civiles romanos [107]. Hay abundantes testimonios sobre cómo la elección popular se impuso a los candidatos del clero o del episcopado o el pueblo simplemente elige por acla-

---

[105] E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*, Madrid 1983, 101-11; «La comunidad cristiana y sus ministros»: *Conc* 153 (1980) 415-23.

[106] «Que se consagre como obispo al que ha sido elegido por el pueblo. Cuando se dé a conocer su nombre y se le acepta, debe reunirse el pueblo un sábado con el presbiterio y con los obispos presentes. Con el asentimiento de todos, éstos deben imponerle las manos» (Hipólito, *Trad. Apost.*, 2). «Que se consagre como obispo (...) al que ha sido elegido por el pueblo» (*Const. Apost.*, VIII 4,2). San Cipriano admite el derecho teológico que tiene la comunidad de participar en la elección del obispo y en su deposición (*Ep.*, 67,3: «que tenga la potestad de elegir dignos sacerdotes y de recusar a los indignos»), pero en la práctica favorece el papel del clero local y de los obispos vecinos (*Ep.*, 55,8). Cuando había sede vacante gobernaba el presbiterio (Cipriano, *Ep.*, 8,1), de acuerdo con la concepción corporativa del sacerdocio. No habla de la acción del Espíritu en la Iglesia, sino de la autoridad de Cristo que se transmite al obispo como sacerdote y doctor. Utiliza términos jurídicos reservados al emperador y a los magistrados para definir la autoridad episcopal («auctoritas, licentia et potestas»), pero reconoce el «honor sacerdotal» de los presbíteros, que forman su «consejo». A pesar de su autoridad, mantiene la corresponsabilidad entre el obispo, el presbiterio y la comunidad: «Desde la toma de posesión de mi ministerio episcopal, he asumido el principio de no tomar ninguna decisión personal sin contar con vuestro consejo (el del presbiterio) y el asentimiento de la comunidad» (*Ep.*, 14,4); cf. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953, 300-2. 292-323; A. Vilela, *La condition collegiale des prêtres au III siecle*, París 1971, 253-338; P. T. Camelot, *Die Lehre von der Kirche Väterzeit bis ausschliesslich Augustinus*: *HDG*, III/3b, Friburgo 1970, 18-27.

[107] Cipriano está influido por Tertuliano, que distingue entre ordo y plebe en analogía con el municipio romano. Hay muchos paralelos entre la concepción ministerial cristiana y los cargos de la sociedad romana, cf. R. P. Hanson, «Amt, Ämter, Amtsverständnis, V»: *TRE* 2 (1978) 533-52. Para Tertuliano, el obispo y los presbíteros forman el «consenso sacerdotal» y el «honor» es la magistratura a la que se accede por consulta popular. Por eso rechaza un clero separado del pueblo (*De Monogamia*, 12,1). Cipriano, que había sido elegido obispo por sufragio popular con la oposición de parte del clero, distingue entre clero y plebe (pero, a veces, identifica también iglesia y plebe: 59,6; 66,5; 67,5). Es Dios quien elige al obispo, pero es necesario el testimonio de los obispos vecinos, el parecer del clero y el sufragio popular (*Ep.*, 43,1; 67,4-5). Hay una estrecha relación entre el obispo y su comunidad, por eso no admite obispos auxiliares, ni traslados episcopales, ni obispos titulares. El obispo debe actuar siempre con el asentimiento del pueblo y el consejo de los presbíteros (*Ep.*, 14,4; 16,4; 17,1; 19,2; 30,5; 31,6; 34,4; 67,4). Cipriano menciona tres principios para escoger un obispo: «el juicio divino, el sufragio del pueblo y el consenso de los co-episcopos» (Cipriano, *Ep.*, 58,5; 67,4-59). El nombramiento de obispos se asemeja claramente a la instauración de los funcionarios imperiales; cf. J. Speigl, «Cyprian über das iudicium Dei bei Bischofseinsetzung»: *RQ* 69 (1974) 34-38.

mación popular a un candidato no previsto por el clero, como ocurrió en el caso de san Ambrosio de Milán, o Sisinio de Constantinopla [108].

A su vez, el canon 18 del *sínodo de Ancyra* determina que, en el caso de que una comunidad no aceptara a un obispo elegido, había que optar por el parecer comunitario. Otros sínodos como el de Nicea (c. 4 y 6), Antioquía o Laodicea subrayan el papel de los obispos vecinos en la elección, habiendo en cambio una gran resistencia a la intervención del emperador. Sin embargo, desde el siglo IV hay una constante tendencia a desplazar la elección popular en favor del clero local y los obispos vecinos [109], para luego dejar paso al papel creciente de la aristocracia laical. En el primer milenio, el papa nunca nombra a los obispos, aunque sí hay intervenciones puntuales del emperador y de laicos nobles e influyentes que, con el paso del tiempo, van cobrando cada vez más importancia juntamente con el clero, relegando a la comunidad a un papel de aprobación o aclamación del candidato elegido. Esta evolución fue alentada por la creciente importancia del obispo como figura de la iglesia universal, sobre todo con los sínodos y concilios ecuménicos. Cuando el obispo volvía de los concilios y comunicaba sus decisiones a la iglesia local, actuaba como miembro de la iglesia universal. También por los alborotos y tensiones que surgían en el pueblo, que aconsejaban sustraer la elección a la asamblea eclesiástica [110]. A partir del siglo V se impuso la ordenación como lo esencial. Ordenación dejó de significar designación o nombramiento, para convertirse en un sinónimo de «consagración» o «bendición». En oriente cobraron influencia los obispos vecinos, que eran los que ordenaban, sobre la misma elección de obispo, mientras que la iglesia latina mantuvo la elección por el clero local y el pueblo. Como el ministerio era un servicio, se podía incluso obligar a uno que no lo deseara a que aceptase el ministerio. Había una fuerte presión moral y de opinión pública a la que no podían sustraerse las autoridades que, a veces, no veían con agrado la elección popular, como ocurrió a Cipriano de Cartago [111].

En la época medieval hubo un progresivo desplazamiento del derecho de elección del clero y pueblo al rey, a pesar de la resistencia de los sínodos primero y luego del papa Gregorio VII que intentó devolver a cada iglesia local sus competencias electivas. El primer concilio Lateranense (1123) dio el derecho de elección al capítulo catedralicio, a costa del pueblo. El trasfondo de este cambio es la reforma gregoriana, que reservó los asuntos de la iglesia al clero, para evitar así la intromisión de los señores laicos en la Iglesia. El *Decreto de Graciano* mantiene que «la elección pertenece al clero, mientras que el pueblo da su consenso». En cambio, los laicos notables, los señores feudales, no podían intervenir en la elección (Dist. 62-63). A su vez, el papa Inocencio III reconoció el derecho del pueblo a disentir de la elección de los canónigos, exigiendo la renuncia del candidato elegido. Esta síntesis entre elección por los canónigos y consenso popular se mantuvo en los siglos XII y XIII.

---

108 Cf. M. Sotomayor, *Del giro constantiniano a la contestación laical (Siglos IV-XI)*, Madrid 1998, 7-10.

109 Un buen ejemplo de cómo cambia el derecho de elección por los laicos es el pronunciamiento de Celestino I: «Hemos oído que algunas ciudades, al quedarse sin obispo, piden elegir uno de entre los laicos. Tan vil creen que es ese puesto tan elevado, que piensan que podemos confiarlo a quienes no han militado para Cristo, sino para el siglo... Al pueblo hay que instruirlo, no hay que guiarse por él; nosotros hemos de enseñarle, si no lo saben, lo que es lícito y lo que no lo es, no debemos consentir con ellos» (Celestino I, *Epist.*, 5: *ML* 50, 436-437).

110 G. Hartmann, *Der Bischof, seine Wahl und Ernennung*, Graz 1990, 13-26; P. Stockmeier, «Gemeinde und Bischofsamt in der alten Kirche»: *ThQ* 149 (1969) 133-45; «La elección de obispos en la iglesia antigua»: *Conc* 157 (1980) 8-18; J. Gaudemet, «De la elección a la designación de obispos»: *Conc* 157 (1980) 19-28; *Les élections dans l'Église latine des origines au XVII siècle*, París 1979; G. Alberigo, «Elección, consentimiento y recepción en la experiencia cristiana»: *Conc* 77 (1972) 5-17; B. Kleinheyer, «El consentimiento en la celebración litúrgica»: *Conc* 77 (1972) 31-43; R. Gryson, «Les élections écclésiastiques au III siècle»: 68 (1973) 353-404; «Les élections episcopales en Orient au IV siècle»: *RHE* 74 (1979) 301-45; H. M. Legrand, «Sentido teológico de las elecciones episcopales en la iglesia antigua»: *Conc* 77 (1972) 44-56; L. I. Scipioni, *Vescovo e popolo*, Milán 1977, 49-96.

111 Hay muchos testimonios de ordenaciones forzadas, narradas por Clemente de Alejandría, Cipriano, Cornelio, Basilio, Gregorio Nacianceno, etc. Estos casos son frecuentes entre los monjes («Monachus quí dignus est ordinari non fiat sacerdos nisi coactus») y se multiplicaron en el siglo V. Los obispos de Roma tendían a restringir primero, y a eliminar luego, esta práctica; cf. Y. Congar, «Ordinations invitus, coactus, de l'Église antique au canon 214»: *RSPhTh* 50 (1966) 169-97.

El papel de los papas era el de mera confirmación o sanción en caso de abusos o irregularidades, pero no intervenían en los nombramientos salvo en casos excepcionales. Esto cambió en el siglo XIV con los papas de Avignon, que desarrollaron una creciente política de intervenciones papales, hasta que el papa Urbano V se reservó el 4 de agosto de 1363 los nombramientos en virtud de su «plenitud de potestad» y de su «solicitud por todas las iglesias». Así se rompió con la tradición del primer milenio, que, sin embargo, resurgió con el conciliarismo y episcopalismo del siglo XV y se mantuvo en algunas partes, como en Austria y Alemania, hasta el siglo XIX en la forma de elección por capítulo catedralicio y confirmación papal. El *Código de derecho canónico* de 1917 estableció el derecho universal del papa en la elección de obispos, tolerando en la práctica los casos en que el Estado conservaba el derecho de elección o, al menos, de presentación.

Desde el siglo XV, los papas otorgaron el derecho de nombramiento de obispos a los reyes (España, Francia, Portugal, etc.), a pesar de las resistencias del concilio de Trento a esta praxis papal. Los modernos concordatos entre los papas y los Estados mantuvieron con distintas variantes esta praxis hasta el Concilio Vaticano II, que pidió la libre renuncia del Estado en favor del papa. A partir de entonces, se ha acrecentado el centralismo pontificio en la elección de obispos, siendo los nuncios los que fácticamente han asumido el control, aunque son nombrados por la Congregación de los obispos. Actualmente esta praxis suscita un creciente malestar en la Iglesia y ha originado fuertes rechazos por parte de iglesias locales al candidato designado por Roma (Suiza, Alemania, Austria, Holanda, etc.). Hay una creciente demanda por parte de iglesias locales, teólogos y también obispos, de volver a una praxis con mayor participación de las iglesias y clero local. No resulta convincente rechazarla bajo pretexto de que la Iglesia no es una democracia, ya que está avalada por una praxis milenaria.

- *La prohibición de traslados de ministros*

En la iglesia antigua regía la norma de que un ministro era elegido por una comunidad determinada y que no podía trasladarse a otra. Si un presbítero dejaba una iglesia y pasaba a otra, era recibido en la segunda como un miembro más, pero se le reducía al estado laical, ya que no podía ejercer su ministerio sin haber sido elegido por la iglesia[112]. En el caso del obispo hay una gran cantidad de cánones conciliares que prohíben que un obispo pase de una iglesia a otra más importante. El obispo está «esposado» con su iglesia, de ahí el simbolismo del anillo episcopal, y no puede abandonarla por otra. Esto comenzó a romperse en oriente, ya que los obispos querían pasar a iglesias más importantes o acercarse a la corte imperial en Constantinopla. A partir de aquí comenzó a crearse la teología de que el ministro recibe una ordenación absoluta, que le capacita para desempeñar su ministerio en cualquier parte. Así se creó la carrera episcopal, pasando de una iglesia menos importante a otra más poderosa, y se perdió la vinculación entre el obispo y la iglesia de origen[113].

En cambio, la iglesia latina condenó siempre estos traslados durante el primer milenio, así como la idea de las ordenaciones absolutas que eran válidas en todas partes al margen de la comunidad de pertenencia[114]. Desde el siglo XI, la práctica feudal de

---

[112] El *concilio de Arles*, a comienzos del siglo IV, ordena que los presbíteros y diaconos que abandonen la diocesis en la que han sido elegidos sean depuestos (c 21 «Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur»), y el concilio de Nicea afirma que el traslado de una sede episcopal a otra es un pecado Estas prohibiciones se repitieron en distintos sinodos Todavia en el siglo XI se juzgo a un obispo y se le depuso simbolicamente despues de muerto, porque ocupaba la cátedra romana despues de haber sido obispo de otra ciudad

[113] T Strotmann, «El obispo en la tradicion oriental», en *El episcopado y la iglesia universal*, Barcelona 1966, 294-301, P Stockmeier, «La eleccion de obispos en la iglesia antigua» *Conc* 157 (1980) 9-18

[114] El canon 6 del concilio de Calcedonia (451) condeno la ordenacion absoluta Esto lo asumio el papa Leon I y se establecio para todo occidente desde el siglo VI Fue recogido por el *Codigo de Graciano* Alejandro III cambió el canon en el III Concilio Lateranense (1179) y le dio el sentido de una prohibicion de ordenar a nadie que no tuviera asegurada su subsistencia economica La prohibicion podia dispensarse si los obispos aseguraban la subsistencia economica del candidato ordenado, cf C Vogel, «Vacua manus impositio L'inconsistance de la Chirotonie absolue en Occident», en *Melanges liturgiques offerts a Dom B Botte*, Lovaina 1972, 511-24, «Laica communione contentus Le retour du presbytre au rang des laics» *RSR* 45 (1973) 56-122, «Chirotonie et Chirothesie Importance et relativite du geste de l'imposition des mains dans la collation des Ordres» *Irenikon* 45 (1972) 7-21, 207-38, J Neumann, «Wahl und Amtszeitbegrenzung nach kanonischen Recht» *ThQ* 149 (1969) 117-32

acumulación de cargos eclesiásticos y la intervención papal en el nombramiento de obispos acabó con esta norma, aunque en el siglo XIII todavía se veían los traslados como algo grave que requería la expresa aprobación papal. Consecuentemente, se aceptó la tesis de san Agustín de que los sacramentos conferidos por un ministro hereje eran válidos si su ordenación era legítima, mientras que la teología hegemónica anterior era que lo que hacía válidos a los sacramentos era su eclesialidad, es decir, la pertenencia a una iglesia y no la legitimidad del ministro. Por un lado, se ganó en claridad y fiabilidad jurídica respecto de los sacramentos; por otro, se perdió el contexto comunitario y eclesial del sacramento del orden. Los traslados de obispos arruinaron la vinculación entre él y su comunidad, fomentaron la «carrera» episcopal en función de dignidades, influencia y retribución económica. El obispo se convirtió en un funcionario eclesiástico, que tenía que llevarse bien con el papa y el gobierno para prosperar.

5. Prerrogativas y privilegios del clero

Estos cambios a nivel episcopal se dieron también en el presbiterado. En el siglo IV, el sacerdocio se constituyó como la meta jerárquica de una carrera gradual, lo cual permitía escoger a candidatos ya probados y experimentados. Esto fue posible por el ascenso social que implicaba entrar en el clero, así como por la abundancia de candidatos. El problema no era la escasez de clero, sino frecuentemente el exceso. La vieja estructura carismática se transformó en una funcionarial y los carismas laicales se convirtieron en «órdenes menores», que culminaban en el diaconado, sacerdocio y episcopado. Consecuentemente, desde el siglo V, se vincularon las órdenes menores directamente a Cristo como su fundador[115]. Pasamos de ministerios diferenciados para los que se elegía directamente a un candidato (es decir, se podía acceder al episcopado sin pasar antes por el presbiterado, o a éste sin recibir antes el diaconado) a una transición gradual en la que había que pasar todas las órdenes previas. El ministro se asemejó a los funcionarios del imperio, se convirtió en clérigo.

La abundancia de clero, como también la escasez, no depende sólo de la gracia divina y de que Dios inspire vocaciones, sino que está condicionada por factores eclesiales y sociales, que favorecen o limitan el número de ministros. Esas condiciones fueron muy favorables en las iglesias, sobre todo desde el siglo IV, ya que la carrera clerical no suponía necesariamente ni el celibato ni la renuncia a una profesión civil y a actividades profesionales y sociales. Había además una buena correspondencia entre las estructuras de la sociedad y las funciones del sacerdocio, con lo que aumentaba el prestigio e influencia de éste.

a) Un clero o jerarquía segregado

La palabra «clero», que significa porción, parte, suerte, lote, etc., se usaba en el Antiguo Testamento para designar a la tribu de los levitas que no habían recibido parte ninguna en el territorio de Israel. Eran el «clero» o lote consagrado al Señor y tenían derecho a vivir de las ofrendas que el pueblo ofrecía para el culto, el templo y el mantenimiento del sacerdocio (Nm 18,20; Jos 13,14.33). En el Nuevo Testamento, se cuenta la elección del sustituto de Judas: lo echaron a «suerte» (clero) que cayó sobre Matías (Hch 1,17.26). Es la única vez que clero se pone en relación con un cargo, ya que el lote, parte o heredad del Señor era la comunidad cristiana en su conjunto, nunca unos miembros de ella (Hch 8,21; 26,18; Col 1,12; 1 Pe 5,3). En el siglo III, Tertu-

[115] Juan A. Estrada, *La identidad de los laicos*, Madrid [2]1991, 269-76; M. Andrieu, «Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain»: *RSR* 5 (1925) 232-74; B. Botte, «Le rituel d'Ordination des Statuta Ecclesiae Antiqua»: *RthAM* 11 (1939) 223-41; W. Croce, «Die Niedere Weihen und ihre hierarchische Wertung»: *ZKTh* 70 (1948) 257-314; J. H. Crehan, «The Seven Orders of Christ»: *ThST* 19 (1958) 81-93; A. Wilmar, «Les ordres du Christ»: *RSR* 3 (1923) 305-27; B. Fischer, «Esquisse historique sur les Ordres mineurs»: *MD* 61 (1960) 58-69; J. Lécuyer, «Ministères»: *DS* 10 (1980) 1255-67; A. Faivre, *Fonctions et premières étapes du cursus clerical*, II, Lille 1975; J. Gaudemet, «De la liberté constantinienne à une Eglise d'État»: *RDC* 23 (1972) 59-76; «L'Ordre dans la législation conciliaire de l'Antiquité», en *Études sur le sacrement de l'Ordre*, París 1957, 233-56.

liano y Orígenes comenzaron a usar el término para referirse a los cargos cristianos, y en el siglo IV se convirtió en un título usual para los ministros. Surgen así los «clérigos», contrapuestos a los «laicos», que desplazaron el viejo binomio de comunidad y ministerios, que es el que se utilizaba en los primeros siglos [116]. Se impuso la concepción del Antiguo Testamento de que los clérigos tienen al Señor como lote o heredad (san Jerónimo) y se utilizó esta fórmula para la bendición de la tonsura clerical en el pontifical cristiano [117].

Inicialmente, sólo los ministros eran el «clero cristiano», no los monjes, aunque luego este título se extendió a todos para integrarlos en el foro eclesiástico. Esta idea de un gremio puesto aparte y que tiene al Señor por su heredad facilitó que los ministros revitalizaran la vieja praxis de los décimos y ofrendas que Israel entregaba a Dios y que servían para el mantenimiento de los levitas. El sustento de los ministros cobró cada vez más importancia, así como el patrimonio de la iglesia, agrandado por donaciones y herencias, y, desde el siglo IV, por muchas concesiones imperiales y exenciones fiscales. Sin embargo, la legislación imperial se hizo cada vez más restrictiva respecto de los testamentos y donaciones por los abusos de algunos clérigos, que incitaban a damas piadosas a ceder a la Iglesia en herencia parte o la totalidad de sus bienes, a costa de los herederos naturales. San Jerónimo y san Agustín recomendaban a los fieles que al hacer testamento hicieran de la Iglesia uno de los herederos y san Basilio aconseja que se le entregue la mitad de la herencia. Es la «parte de Dios». Por otro lado, desde finales del siglo IV, se reconoce a la Iglesia el derecho de sucesión de los clérigos que mueran sin parientes próximos. Este fue uno de los motivos que más contribuyeron a imponer el celibato a los sacerdotes.

Las ofrendas de la comunidad se veían como la caja de los pobres, que eran los destinatarios preferentes de los bienes de la Iglesia y los que servían para legitimar que la Iglesia tuviese posesiones. El obispo era el administrador nato del patrimonio eclesiástico, y aunque el concilio de Antioquía (332-41) quiso dar al clero una participación en la administración de los bienes, esto no tuvo aceptación en la legislación posterior. La obligación recaía sobre el obispo, que era también el responsable último de la atención a los pobres. De ahí su título frecuente de «padre de los pobres». Con el paso del tiempo, se mantuvo esta teología, pero cobró cada vez más importancia la parte que se consagraba a los ministros y al culto, junto con la que se seguía destinando a los pobres [118]. Así se constituyó un patrimonio eclesiástico.

Algo parecido al nombre de clérigos ocurrió con el término de «jerarquía» (χιερά ἀρχή), que etimológicamente significa tanto «origen sagrado» como «sagrado dominio». Es decir, es un concepto que indica primacía en el tiempo y potestad en el mando. Se aplicaba en las religiones paganas a las personas consagradas al culto divino, que tenían un poder «sagrado» por su relación privilegiada con Dios [119].

---

[116] Tambien el termino «eclesiastico», que desde Tertuliano era un concepto aplicable a todos los cristianos para realzar su pertenencia a la Iglesia, se emplea desde Jeronimo, Prisciliano y el Ambrosiaster como sinonimo de «clerigo», cf P Franzen, «Ordenes sagradas» *SM* 5 (1974) 23-24, B Dolhagaray, «Clercs» *DthC* III/1 (1911) 225-35 La contraposicion entre clérigos y laicos es constante, tanto en la teologia como en el derecho canonico, cf Juan A Estrada, «Clerigos/laicos», en C Floristan - J J Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 173-78, W Nauck «Probleme des fruhchristlichen Amtsverstandnisses» *ZNW* 48 (1957) 200-220

[117] Constantino, en una carta al procónsul Analino, afirma que los eclesiasticos que prestan servicio en las iglesias reciben el nombre comun de «clerigos» (Eusebio, *Hist eccl*, X,7) y el termino se emplea en distintos canones conciliares, incluido en el concilio de Nicea (canones 1,2,19, cf Mansi, II, 668-69, 677) Una recopilación de textos patristicos puede encontrarse en B Dolhagaray, «Clercs» *DthC* III/1 (1911) 225-28 San Agustin acepta el origen levitico del término, pero propone la eleccion de Matias como origen del nombre para los ministros San Isidoro de Sevilla acoge las dos tradiciones y las transmite a la posteridad (*Etym* , VII, 12,1-2 *PL* 82,290, *De ecclesiasticis officiis*, II,1 *PL* 83,777), pero utiliza textos neotestamentarios que hablan del sacerdocio de todos los cristianos (1 Pe 2,9) para aplicarlos a los clerigos (*De eccl officiis*, II,4,4 *PL* 83,780)

---

[118] El papa Gelasio legisla que el patrimonio tiene que dividirse en cuatro partes el obispo, el clero, la manutención de la iglesia y los pobres G Schollgen, «Sportulae Zu fruhgeschichte des Unterhaltsanspruch der Kleriker» *ZKG* 101 (1990) 1-20

[119] Juan A Estrada, «Jeraquia», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 632-42, *La espiritualidad de los laicos*, Madrid [2]1997, 135-51 Sobre la vinculacion entre el concep-

En el Nuevo Testamento, el concepto de sagrado no se usa, ni siquiera para Jesús, a diferencia del Antiguo Testamento que sacralizaba las personas y cosas relacionadas con la divinidad. Sólo una vez se habla de las «sagradas Escrituras» (2 Tim 3,15) para designar el conjunto del Antiguo Testamento. En cambio, en el período cristiano la terminología sacral invadió la Iglesia, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo IV, con un fuerte trasfondo judío y helenista. Se sacralizó a los ministros, que pasaron a ser personas sagradas y se acentuaron los signos y ritos que expresaban esa cualidad sagrada. Uno de ellos es la «tonsura», que comenzó a utilizarse en oriente a imitación de los monjes, y se extendió a Roma desde mediados del siglo V. También se generalizó la costumbre de consagrar los altares con una fórmula ritual inspirada en el Antiguo Testamento.

La idea de «principio», origen o dominio tampoco se usaba para los cargos cristianos, porque la idea misma era incompatible con el concepto de servicio que determina a todos los cargos y carismas. En el Nuevo Testamento sólo se habla de principados o potestades que tienen que ser dominados por Cristo y sometidos a Dios (Ef 6,12) y se afirma que Cristo es «principio» y primogénito de los muertos (Col 1,18; Ap 3,14). Por el contrario, se excluyen todos los conceptos que traduzcan la idea de autoridad y poder para definir a la autoridad [120]. «Jerarquía» es un término contrapuesto al de diaconía, que es el que utilizan los escritos del Nuevo Testamento para designar los ministerios. Por eso en la época patrística se insistió en el carácter ministerial o diaconal de la autoridad (Tertuliano, Orígenes, san Agustín) y se emplearon muchos términos profanos que subrayaban el aspecto de servicio y de utilidad (praepositus, praelatus, praeesse, prodesse, utilitas, etc.) [121].

El término de «jerarquía» comenzó a designar a las autoridades cristianas a partir del s. VI y tiene su origen en el Pseudo-Dionisio, también conocido como Dionisio Areopagita. Este es un escritor de comienzos del siglo VI que se presentaba como un supuesto discípulo de san Pablo. Estableció un paralelo entre la jerarquía celestial de ángeles y arcángeles y la de la iglesia terrena, con diversos mediadores entre Dios y los hombres. De esta forma, el «Doctor Hierarchicus», que es el apelativo que se le dio, introdujo un concepto no cristiano de clara procedencia neoplatónica, para designar a una iglesia vertical y jerarquizada, en contraste con la eclesiología de comunión anterior, pero que ya tenía raíces en algunos testimonios aislados anteriores. No olvidemos que el Pseudo-Dionisio defiende una teología místico-jurídica, de claro trasfondo platónico, según la cual la iglesia terrena es la copia de la celestial y los ministros se asemejan a las jerarquías angélicas. A esto se añade el orden cósmico, puesto por Dios en el mundo, al que corresponde también el orden jerárquico eclesial [122]. De la misma forma que se emplearon títulos cristológicos celestiales, que acentuaban la preexistencia de Cristo en Dios, antes de la creación, para expresar la identidad y señorío de Jesús a partir de la resurrección, así también ocurrió con la Iglesia, a la que se aplicaron connotaciones celestiales y espirituales *(2 Clem.*, 14,1-3; *IgnSm.*, 8,2; *Herm(v).*, 2,4,2).

Naturalmente, muchas de las imágenes empleadas para enaltecer a la Iglesia están tomadas de la cultura grecorromana y tienen raíces gnósticas, estoicas, mistéricas, mitológicas, etc., como ocurrió también con la cristología del Nuevo Testamento, aunque también se utilizaron muchas expresiones del Antiguo Testamento. Hay, sin embargo, un claro contraste entre estas imágenes y las del Nuevo Testamento, así como el uso que se hace de la idea de la Iglesia como madre, esposa, o cuerpo. Surgió así la idea de la «ecclesia ab Abel», es decir, de la Iglesia

---

to de jerarquía y el nacimiento de la carrera ministerial, cf. A. Faivre, *Naissance d'une Hierarchie, les premières étapes du cursus clérical*, París 1977; H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona 1968, 461-68.

[120] Y. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, París 1963, 19-33.

[121] Una excelente recopilación de estos términos profanos, que expresan la idea de servicio, y de cómo fueron sustituidos por otros jerárquicos y autoritarios, que son los que dominaron desde el alto medievo, es la que ofrece Y. Congar: «Algunas expresiones tradicionales del servicio cristiano», en *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, 97-126; «La jerarquía como servicio según el Nuevo Testamento y los documentos de la tradición»: *Ibíd.*, 67-96.

[122] El «orden» marca la teología del Pseudo- Dionisio; cf. R. Roques, *L'Univers dyonisien*, París 1954.

como entidad preexistente que está en el plan de Dios desde el comienzo de la humanidad. Y de la misma forma que las cristologías de la resurrección enaltecían la dignidad de Cristo y expresaban su identidad divina, así también ocurrió con la Iglesia (se la compara con la luna, con el arca, con el alma, con una barca, con la antena de la cruz, etc.). Hay una equiparación entre la iglesia celestial y su copia terrena, que culmina en una eclesiología triunfalista y cósmica, como ocurrió con la cristología. La escatología no determina a la Iglesia como «iglesia de Dios que habita como forastera» en las diversas ciudades *(1 Clem.,* prólogo), sino su identidad espiritual, su triunfo terreno (confirmado en el imperio romano) y su vinculación a Cristo rey [123].

b) Los privilegios eclesiásticos

La idea del «jerarca» se apoyó en los cambios socio-eclesiales desde Constantino. No hay que olvidar, sin embargo, que la tendencia a resaltar el ministerio como un cargo apetecible tiene sus raíces en las cartas pastorales y se acrecentó en el siglo III al convertirse en una dignidad y un honor asimilándose a los cargos romanos [124]. Esto se reforzó con el giro constantiniano. El emperador concedió a los obispos muchas dignidades, atributos y honores de los senadores y clases altas del imperio romano. Recibieron el tratamiento de «excelentísimos, clarísimos, ilustrísimos, magníficos, padres del pueblo, etc.», y comenzaron a utilizar insignias imperiales y a practicar el ceremonial imperial de la «genuflexión». La cátedra episcopal, que inicialmente tuvo un origen litúrgico y docente, se asemejó cada vez más a la sede de los altos dignatarios del imperio. Desde el siglo VII se utilizó un ritual cortesano de incienso y besamanos que acentuaba la imagen principesca de los obispos. A su vez, el obispo de Roma Silvestre usó el título de «gloriosísimo», reservado al emperador hasta el siglo VI, pero ya utilizado en el *concilio de Arles* (314). Cuando el emperador Teodosio renunció al título pagano de «pontífice máximo», por influjo de san Ambrosio, fueron los metropolitas (los obispos de las grandes urbes o metrópolis del imperio) los que lo utilizaron. Sólo a partir del siglo XVI pasó a ser un título exclusivo del papa. El papel judicial que concedió Constantino a los obispos les equiparaba en dignidad a los funcionarios imperiales. Ya en el concilio de Nicea, se les pagaron dietas como a los altos funcionarios y se les llama amigos del César.

La mundanización de la Iglesia es anterior a la época constantiniana, pero se acrecentó a partir de él. Primero hubo una homologación de los obispos con los senadores y la aristocracia del imperio, luego se convirtieron en sus únicos herederos con la caída del imperio romano. La Iglesia, única institución superviviente del imperio, se convirtió en la representante y defensora de la cultura señorial romana. A partir del siglo IV, se generalizaron muchas insignias y distinciones que establecían las diferencias entre el alto y bajo clero [125]. Desde el siglo VI, los obispos calzaban «sandalias» o zapatillas pontificales, muy usadas en la corte de Justiniano, y la dalmática, análoga a las de los senadores. En el siglo V utilizaban el palio, similar a los que se describen en los dípticos consulares y que era otorgado por el emperador, y la estola en el siglo VI, en la Galia, que era la insignia de los grandes funcionarios, mientras que el anillo episcopal no se generaliza hasta el siglo VII en España. Los honores litúrgicos del obispo (cortejo de presbíteros, presidencia honorífica en la

---

[123] E Dassmann, *Amter und Dienste in den fruhchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 4-10, F H Kettler, «Enderwartung und himmlischer Stufenbau im Kirchenbegriff des nachapostolischen Zeitalters» *TLZ* 79 (1954) 387-91, H Rahner, *Die Ekklesiologie der Vater*, Salzburgo 1964, P Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Filadelfia 1960, K Delahaye, *Ecclesia mater*, París 1964, P V Dias-T Camelot, *Historia de los dogmas*, III/3 a-b *Eclesiologia*, Madrid 1978, 175-78, 205-15, H Von Balthasar, *Ensayos teológicos*, II *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 175-238

[124] La creciente interaccion entre la iglesia y la sociedad civil, que llevó a acentuar la prepotencia y el mandato del ministro, ha sido analizada por M Guerra, «Cambio de terminologia de "servicio" por "honor-dignidad" jerárquicos en Tertuliano y san Cipriano», en *Teología del sacerdocio*, IV, Burgos 1972, 255-93, P Nautin, «L'évolution des ministeres au II et au III siecle» *RDC* 23 (1973) 54-58

[125] El estudio mas completo que conozco es el de T Klauser, *Der Ursprung der bischoflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld ²1953 También Y Congar, *Pour une église servante et pauvre*, París 1963, 43-53, 107-27

celebración, utilización de ornamentos y ceremonias copiadas de la corte imperial) pasaron a emplearse en la vida profana como distintivos del cargo. El báculo episcopal, ya usado en España a comienzos del siglo VII, era utilizado por mariscales y altos dignatarios de la corte de Constantinopla. Por su parte, el obispo de Roma comenzó a utilizar en el siglo VIII la «ferula» o cetro, así como la «mitra» pontificia, a la que luego se añadieron coronas para convertirla en la tiara pontificia, legitimada en el siglo VIII como parte de la «Donatio Constantini».

Junto a los honores, hubo privilegios prácticos, tanto de los obispos como de los clérigos, a los que se liberó de toda carga pública para que se dedicasen al servicio divino [126]. Desde finales del siglo IV, los obispos no podían ser llamados a juicio por un tribunal secular, lo cual se amplió luego a los presbíteros. Además se les concedieron competencias judiciales para los cristianos acusados de algún delito y comenzaron a ejercer el derecho de asilo y de indulto. Desde el siglo V eran miembros del consejo que elegía al «defensor de la ciudad», que protegía a los ciudadanos de los abusos de los funcionarios. Además, se les otorgaron privilegios fiscales y económicos, para las propiedades eclesiásticas y para los clérigos. Esta práctica generó abusos de los comerciantes. que buscaban ser ordenados presbíteros para librarse de cargas impositivas. Esta exención de impuestos fue limitada por los abusos que acarreaba, hasta que el papa Gelasio prohibió el comercio a los clérigos.

A finales del siglo V surgió una falsa colección canónica que recopilaba muchos supuestos privilegios civiles de la jerarquía, buscando darles una sanción teológica y eclesial, y que tuvo un gran influjo en las colecciones que surgieron en el alto medievo, como el pseudo-Isidoro. También hubo muchos obispos y teólogos que protestaron contra esta mundanización. San Gregorio Nacianceno se quejaba de que el ministerio episcopal se había convertido en un señorío con grandezas y privilegios [127]. Se olvidó así la patología del poder, lo que san Agustín llamaba la «libido del poder» [128], que es innata a la constitución humana y de la que no está exenta la autoridad religiosa. De esta forma surgió un alto y un bajo clero, y una jerarquía distanciada del pueblo con signos distintivos de su dignidad.

Este es el contexto histórico de la sotana o traje talar del sacerdote, que comenzó a utilizarse en el sur de Francia como un distintivo clerical, contra lo que protestó el papa san Celestino. Desde el siglo VI, se mantuvo la túnica romana contra la moda de los pueblos bárbaros, lo cual permitía reconocer al clero y le garantizaba sus privilegios civiles. Como en tantas ocasiones históricas, lo que inicialmente se vio como un abuso improcedente, se convirtió luego en una norma universal, ya que lo que había cambiado era el significado mismo de los ministros cristianos [129]. No cabe duda de que el traje talar o la posterior sotana contribuyeron al aislamiento y segregación del clero respecto de la comunidad. De la misma forma se impuso una vestidura litúrgica para el sacerdote, que inicialmente no la tenía. La liturgia, sobre todo en oriente, incorporó muchos elementos del ceremonial imperial (procesiones, vestidos, vasijas suntuosas, fasto cortesano, etc.) y de las tradiciones judías, que fueron luego la fuente de inspiración para el culto y los distintos rituales.

[126] Una buena recopilación de estos privilegios es la que ofrece J Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire romain*, Paris 1958, 152-85, 282-321, M Sotomayor, *Del giro constantiniano a la contestación laical*, Madrid 1998, 15-17

[127] S Gregorio Nacianceno, *Oratio*, XII,3 *PG* 35, 845, cf P Stockmeier, «Das Amt in der Alten Kirche», en H Althaus (ed), *Kirche*, Friburgo 1984, 60-61, Y Congar, «Die historische Entwkklung der Autoritat in der Kirche», en *Probleme der Autoritat*, Dusseldorf 1967, 154-163

[128] S Agustin, *De civitate Dei*, I, 30, 2

[129] El papa Celestino I reprende a los clerigos que buscan distinguirse del pueblo con sus vestimentas en una carta dirigida a los obispos de las provincias Viennense y Narbonense Su postura es que «nos hemos de distinguir del pueblo o de los demás en la doctrina, no en el vestido, en la vida, no en el habito, en la pureza del alma, no en el cuidado externo Porque si empezamos a desear novedades, conculcaremos las costumbres que nos han transmitido nuestros padres, para dar lugar a vanas supersticiones Asi que no hay para que inducir tales cosas en las mentes sencillas de los fieles Hay que enseñarles, no jugar con ellos No hay que impresionarles en la vista, lo que hay que hacer es infundirles los preceptos en sus mentes» (Celestino I, *Epist* IV [año 428] *PL* 50, 429-31), cf M Sotomayor, «Sobre el pueblo y la jerarquia en los primeros siglos» *Proyeccion* 26 (1979) 271-80, L Trichet, *Le costume du clerge*, París 1986

- *De la continencia a la ley del celibato*

Un factor determinante del distanciamiento entre el clero y el pueblo fue el celibato. Inicialmente no existía la ley del celibato. La tesis universal era que «la Iglesia admite al hombre de una sola mujer, sea presbítero, diácono o laico. Si usa irreprochablemente del matrimonio, se salvará engendrando hijos» (Clemente de Alejandría). El *concilio de Elvira* (300), en Granada, tampoco lo impuso, sino que sólo exigía la continencia a los clérigos, prohibiendo «el uso del matrimonio con sus esposas y la procreación de hijos» (canon 33). Esto se intentó imponer en el concilio de Nicea (325), probablemente a instancia de su presidente, el obispo Osio de Córdoba, sin que se aceptara por la iglesia universal, que continuó durante siglos ordenando a casados. En el concilio de Nicea, algunos propusieron «introducir una nueva ley en la Iglesia: que los ordenados, es decir, los obispos, presbíteros y los diáconos, no durmiesen con sus mujeres, con las que se habían casado cuando todavía eran laicos». El obispo de Tebaida encabezó la resistencia y «gritó bien en alto que no se debía imponer a los hombres consagrados ese yugo pesado. Diciendo que es también digno de honor el acto matrimonial e inmaculado el mismo matrimonio; y que no dañasen a la Iglesia exagerando la severidad, porque no todos pueden soportar la ascesis de la impasibilidad, ni se ayudaría así con equidad a la templanza de sus esposas» [130].

Lo primero que se impuso fue la prohibición de que se casase un clérigo después de ordenado y de que los candidatos al sacerdocio contrajeran matrimonio con una mujer viuda, repudiada o no virgen, según prescribe el Antiguo Testamento. Por su parte, el emperador Justiniano en el siglo VI prohibió elegir obispo entre sacerdotes casados que tuviesen hijos, para que el patrimonio de la Iglesia no se dilapidase en favor de su familia. La insistencia en la abstención de relaciones sexuales se mantuvo en la iglesia latina y tuvo motivos religiosos y culturales. Se veía la sexualidad como algo impuro y se exhortaba a los presbíteros a la continencia: «Conviene que los ordenados no despidan a sus mujeres, pero que las tengan como si no las tuviesen, para que así quede a salvo la caridad de los matrimonios y cesen la obras de las nupcias» (León Magno en el 458-459). Jugó un papel importante el influjo de los sacerdotes del Antiguo Testamento que servían una semana en el templo y se abstenían durante ella de tener relaciones sexuales con sus esposas. ¡Cuánto más los sacerdotes cristianos, que celebraban frecuentemente el sacrificio de Cristo! Se dieron también razones de pureza legal y ritual, que tenían como trasfondo las corrientes estoica y neoplatónica, que minusvaloraban el cuerpo y denigraban a la mujer, como se refleja en diversas disposiciones conciliares. Hay que añadir también motivos prácticos, ya que la ausencia de hijos favorecía la disponibilidad pastoral de los sacerdotes y su movilidad apostólica.

La ineficacia de la ley de la continencia de los clérigos casados hizo de estas demandas de la Iglesia latina letra muerta en la práctica. Abundaban los clérigos casados con hijos, a pesar de las múltiples sanciones canónicas que lucharon contra ello. El proceso llegó a su término cuando el concilio de Pisa (1139) y el II concilio Lateranense (1139) declararon nulo el matrimonio contraído por obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, clérigos regulares y monjes. Hasta entonces, el matrimonio de los clérigos ordenados, aunque ilícito, era válido. Podía acarrear sanciones, pero el matrimonio no era nulo. El celibato obligatorio, es decir, la ley que prohibía ordenar a personas casadas se pudo imponer a partir de la creación de los seminarios tridentinos en los que estudiaban abundantes candidatos al sacerdocio que eran célibes. El año 1610, la Sagrada Congregación del Concilio estableció la norma de que «los casados, mientras dure el matrimonio, no pueden ser promovidos a la primera tonsura», y desde entonces se mantuvo repetidamente esta prohibición hasta hoy. Una ley que sólo se ha impuesto en una parte de la iglesia católica, en el clero de rito la-

---

[30] Clemente, *Strom* , III,13 *PG* 8,1189 Sobre el concilio de Nicea, Socrates, *Hist Ecl* , I,11 *PG* 67,101-4 Esto no obsta a que concilios del siglo IV prohiban el matrimonio de un presbitero ya ordenado, aunque se sigue ordenando a candidatos casados (*Conc Trullano* [692], can 13 Mansi XI, 947) Schillebeeckx defiende que el canon 33 del concilio de Elvira es una interpolacion de finales del siglo IV y que la discusion de Nicea proviene de una leyenda romana que buscaba asegurar la purificación ritual E Schillebeeckx, *Christliche Identitat und Kirchliches Amt,* Dusseldorf 1985, 284-292 Su postura ha tenido un rechazo mayoritario

tino, y que apenas tiene cuatro siglos de vigencia [131]. Esta ley ha levantado desde entonces protestas, críticas y rechazos, y se ha convertido en la actualidad en uno de los impedimentos mayores que tiene la iglesia católica de rito latino para reclutar suficientes candidatos al sacerdocio. En cambio, los sacerdotes católicos de rito oriental no están obligados por la ley del celibato.

c) *Los diáconos como auxiliares del obispo*

Aunque los obispos y los presbíteros fueron los ministros más importantes de las iglesias locales, los diáconos jugaron también un papel relevante en ellas. Durante la época patrística se perfiló la base teológica de su ministerio y se delimitaron sus funciones. En las cartas de Ignacio de Antioquía, los diáconos son los ministros de rango inferior, sometidos al obispo y a los presbíteros *(IgnMagn.*, 2; *IgnSm.*, 8,1). No sólo eran ministros de una iglesia local, sino itinerantes, que hacían de mensajeros entre las comunidades *(IgnFil.*, 10,1; 11,1-2; *IgnSm.*, 11,2-3; 12,1). En cartas de Ignacio se realza su carácter de servidores de las iglesias, rechazando que fueran meros asistentes domésticos *(IgnTrall.*, cf. Hch 6,2-4.8; 19,22). A lo largo del siglo III, el concepto de diácono, que servía para designar a cualquier ministerio cristiano, se convirtió en un término técnico para designar a los ayudantes directos del obispo. Eran los ministros que asistían al obispo en la administración de los bienes eclesiásticos [132]. Su popularidad era tal que frecuentemente, por ejemplo en Roma, el archidiácono, el asistente principal del obispo en el control de las finanzas, era el llamado a suceder a este último. Abundaban obispos que habían recibido la consagración episcopal siendo diáconos, sin que pasaran antes por el grado de presbítero. Gregorio VII, en el siglo XI, fue el primer diácono que al ser elegido obispo de Roma se hizo previamente ordenar como presbítero.

Hay también casos en que se encontraba vacante un episcopado, como ocurrió en Roma el año 250, tras el martirio del papa Fabiano, y eran ellos los que gobernaban y representaban a la iglesia romana, lo cual ocasionó las protesta del obispo Cipriano de Cartago, muy estricto en promover la sumisión de los presbíteros al obispo, y de los diáconos a ambos. Y es que, tanto el presbiterado como el episcopado constituyen el sacerdocio, lo cual no ocurre con el diaconado, aunque en casos excepcionales se concedía a los diáconos funciones cultuales que estaban reservadas a los presbíteros [133]. De ahí que fueran frecuentes inicialmente las rencillas y tensiones entre los presbíteros y los diáconos y que tuvieran que intervenir sínodos, por ejemplo el de Arles y el de Nicea, para prohibir que diáconos influyentes presidiesen con los sacerdotes, que distribuyesen la comunión a los presbíteros y que celebraran la eucaristía [134].

La multiplicación de ambos colegios, el presbiteral y el diaconal, llevó a que los diáconos dejasen de ser los ministros adjuntos del obispo para ponerse a las órdenes del clero parroquial. Inicialmente, los ministros de los presbíteros no eran los diáconos, sino los acólitos (seguidores), que eran sus ayudantes personales y no tenían funciones específicas como los lectores o los exorcistas. Por el contrario, los presbíteros comenzaron a convertirse en asistentes del obispo, no sólo en el gobierno y el ministerio de la palabra, sino también en las tareas materiales

[131] Clemente, *Strom.*, III,13: *PG* 8,1189. Sobre el concilio de Nicea, Sócrates, *Hist. Ecl.*, I,11: *PG* 67,101-4. Hay una serie de concilios desde el siglo IV que prohíben el matrimonio de un presbítero ya ordenado, aunque se sigue ordenando a candidatos ya casados *(Conc. Trullano* [692], can 13: Mansi XI, 947).

[132] T. Klauser, «Diakon»: *RAC* 3 (1957) 888-909; A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 92-96.

[133] En caso de ausencia de presbíteros y obispos, los diáconos pueden reconciliar con la Iglesia a los lapsos e imponerles las manos (Cipriano, *Ep.*, 18,1). Una excelente síntesis de la eclesiología cipriánica es la de L. Dattrino, «L'Ecclesiologia di san Cipriano nel contesto della chiesa del III secolo»: *Lateranum* 50 (1984) 127-50.

[134] *Concilio de Arles*, canon 15: «De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debet». León I aplica la «dignidad del ministerio sacerdotal» a los presbíteros y diáconos (León I, *Ep.*, 6,6: *PL* 54,620), pero se resalta la subordinación del diácono: B. Botte, «Le rituel d'Ordination des Statuta Ecclesiae Antiqua»: *RthAM* 11 (1939) 58-61; G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel 1955, 59.

y asistenciales, que inicialmente dependían de los diáconos. La multiplicación del número de sacerdotes fue un factor decisivo en la merma en número e importancia de los diáconos, ya que muchas de sus funciones pasaron a ser ejercidas por los primeros.

A mediados del siglo III, Cornelio informa sobre la situación de la iglesia de Roma: en ella hay 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos y 52 exorcistas, lectores y porteros, así como más de 1.500 viudas e indigentes que eran sostenidas por la comunidad[135]. Hay que tener en cuenta que la iglesia romana por esa época tenía entre 30 y 50.000 cristianos, por lo que había gran abundancia de clero, que estaba muy integrado en el pueblo. El obispo Fabiano había dividido la ciudad en 7 regiones, confiadas a 7 diáconos y subdiáconos, que eran directamente responsables ante el obispo. Esta administración diaconal está inspirada en la civil romana, que había *dividido la ciudad en 14 regiones. Los diáconos y* subdiáconos se encargaban de la atención a los pobres. Esta clara estructura aseguraba a los diáconos un gran influjo, frecuentemente mayor que los mismos presbíteros, más numerosos y que no estaban organizados de forma racional, sino que dependían de las parroquias (en las que había varios presbíteros). La fundación de una parroquia dependía de un patrón que las apoyara financieramente, y surgían de forma espontánea e irregular. Las huellas de la administración romana en la instauración de los ministerios son evidentes y también permanentes en la institucionalización de la iglesia católica. La «diócesis» era una unidad administrativa política. Diocleciano dividió el imperio en 12 diócesis que abarcaban varias provincias y que equivalían en lenguaje eclesiástico a los patriarcados. Por el contrario, el territorio del obispo era inicialmente la «parroquia» y sólo desde el siglo XIII se impuso el término de diócesis.

135 Eusebio, *Hist eccl*, VI,43,11, cf H Gulzow, «Kallist von Rom Ein Beitrag zur Soziologie der romischen Gemeinde» *ZNW* 58 (1967) 99-103, E Dassmann, *Amter und Dienste in den fruhchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 171-77, B Domagalski, «Romische Diakone im 4 Jht », en J G Ploger - H J Weber (eds), *Der Diakon*, Friburgo 1980, 47-55

• *Conclusión*

De esta manera surgieron los ministerios en la Iglesia. Es innegable su carácter histórico y evolutivo, y su dependencia de factores teológicos, sociológicos y culturales propios de la sociedad romana. Es la Iglesia la que ha creado los ministerios a partir de una lectura teológica plural y a veces no armonizable. Sólo en sentido laxo se puede afirmar que los ministerios han sido creados por Cristo, en cuanto que remiten a los discípulos y a los apóstoles como fuente de inspiración teológica y estructural. No es que haya una intencionalidad de Jesús, que podamos captar de forma intuitiva, sino que hay que asumir la historia con sus contingencias y discontinuidades, para desde ahí mostrar la génesis de la Iglesia. Hay que mantener también la distinción entre una institución necesaria, como la ministerial, y sus realizaciones históricas. La confusión entre validez teológica de una estructura o institución, por ejemplo el ministerio sacerdotal, y su concreción empírica en cada época histórica es muy frecuente y favorece un espiritualismo de claras connotaciones ideológicas, es decir, encubridoras de los desfases que existen. El ministerio sacerdotal de los presbíteros y obispos no puede desplazar tampoco el sacerdocio de los bautizados (LG 10: ambos están relacionados entre sí y participan a su modo del sacerdocio de Cristo). Lo cual exige tratar la comunidad como mayor de edad, eliminando las connotaciones patriarcales y filiales que impregnaron al ministerio en la época romana.

Querer mantener una estructura fundada, de hecho, sobre el derecho y el dominio, la propia de la sociedad romana, y revestirla de un lenguaje teológico ministerial y comunitario, como ocurre a veces en la actualidad, lleva a un vaciamiento del significado cristiano de los ministerios, a una creciente pérdida de credibilidad de la autoridad en la Iglesia, y a potenciar las tendencias centrífugas de los que se identifican con los valores cristianos y se distancian de la Iglesia como institución. En buena parte, la crisis de la autoridad actual proviene de estas contradicciones, ya que lo que necesita reformas es el modelo mismo de ministerio hoy vigente. Se ha pasado de los principios teológicos a la realidad empírica institucional, como si fueran equivalentes; de la

legitima autoridad a un ejercicio autoritario del cargo; a veces, del ministerio al dominio, a pesar de la crítica de Jesús a la autoridad en la religión judía. Hoy esta exigencia aumenta porque somos conscientes del carácter unilateral que ha tenido la potenciación de la jerarquía, porque tenemos una mayor sensibilidad comunitaria y democrática (perfectamente integrable en el origen cristológico y pneumático de la autoridad institucional cristiana) y porque el peso desmesurado que ha cobrado la autoridad es una de las causas esenciales de la división de los cristianos, de la pérdida de credibilidad del cristianismo y de la ineficacia misionera del testimonio eclesial. El amor a la Iglesia no pasa por subordinar el evangelio al statu quo eclesial, sino por la transformación del segundo para ajustarlo a las demandas del primero.

5

Cómo surgió el primado del papa

Una vez analizados los ministerios de las iglesias locales, hay que analizar cuándo y cómo surgió el ministerio de Pedro y cuáles fueron sus funciones. Con ello, entramos en el ámbito de las estructuras de la iglesia universal, entre las cuales el primado del obispo de Roma ha tenido especial relevancia. Hoy más que nunca tenemos conciencia de la importancia y valor de este ministerio, sobre todo en el contexto actual de globalización y mundialización que experimentamos, pero también de las dificultades que entraña. El mismo Pablo VI expresó con crudeza las contradicciones y aporías de este ministerio papal, al afirmar que se había convertido en el gran obstáculo existente para la unión de las iglesias.

En este breve estudio, vamos a distinguir tres problemas diferentes. Por un lado, hay que analizar el ministerio de Pedro en el Nuevo Testamento, cuál es su relación con los otros apóstoles y las diversas iglesias, y hasta qué punto se puede hablar de su significado para la iglesia posterior. En un segundo momento, hay que analizar cómo, cuándo y por qué surge la teología de la sucesión de Pedro. Este ya no es un problema del Nuevo Testamento, sino de la tradición posterior. Aquí hay ya un salto de Pedro a sus sucesores. En este contexto surge el tercer problema que es el de la primacía del obispo de Roma en el conjunto de las iglesias. Por un lado, hay que analizar esas pretensiones, cuáles son sus consecuencias y cómo se fundamentan. Por otro lado, hay que considerar cómo reaccionó el conjunto de la iglesia universal ante ellas, hasta qué punto y dónde se aceptaron, y cuáles fueron sus consecuencias. Tenemos, por tanto, tres problemas diferentes. El de si hay, de algún modo, una primacía de Pedro en el conjunto de los apóstoles y de las iglesias, el de si hay un ministerio petrino dentro de la sucesión apostólica, y el de si el obispo de Roma puede reclamar para sí personalmente ese ministerio, de forma diferente al resto de los otros obispos.

Hoy nos encontramos en un momento crítico. En la iglesia católica subsisten distintas concepciones acerca del primado, de su papel y de su significación. El primado está sometido a una fuerte discusión teológica, en función de las diversas eclesiologías existentes. Sobre todo, en el diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas. Hay que tener en cuenta también que ese ministerio ha evolucionado histórica y teológicamente en su forma y pretensiones. No todo lo que Roma ha pretendido, ha sido aceptado por el conjunto de las iglesias, ni todo lo que ha ocurrido históricamente ha sido teológicamente válido. Lógicamente no podemos abordar aquí todos los problemas que se entrecruzan al abordar el ministerio petrino y el papel del primado

en la Iglesia. Nos limitaremos a presentar los grandes rasgos de este desarrollo, a resaltar los problemas que se plantearon en cada época y a exponer las grandes líneas del primado papal en la iglesia actual a la luz de los datos del Nuevo Testamento, de la evolución histórico-dogmática y de las necesidades y problemas vigentes.

1. El papel de Pedro en el Nuevo Testamento

Un problema fundamental es el del Jesús histórico. El Nuevo Testamento expresa la fe de las primitivas comunidades cristianas. Se nos presenta al Cristo de la fe, visto desde la perspectiva de la resurrección y proyectado sobre la vida del Jesús terreno. El Jesús histórico está escondido bajo el Cristo de la fe y, en buena parte, sus huellas desaparecieron bajo el conjunto de reflexiones e interpretaciones que hicieron los cristianos. Y, sin embargo, no hay acceso posible a Jesús sino desde el testimonio del Nuevo Testamento. Simultáneamente nos encontramos con Jesús y con el Cristo, sin que podamos separar netamente lo que pertenece a la historia del judío Jesús y lo que es interpretación comunitaria. Algo parecido ocurre con Pedro. Hay que distinguir entre el judío Simón y el Pedro cristiano, entre el personaje de la vida de Jesús y el apóstol de la Iglesia. Ambos son la misma persona, pero las afirmaciones sobre ellos corresponden a distintas etapas de su vida. El problema está en que en el Nuevo Testamento todo se mezcla, y la significación de Pedro se proyecta retrospectivamente en la vida del discípulo de Jesús, el judío Simón. Hay que advertir, además, que no todos los escritos del Nuevo Testamento tienen la misma valoración de Simón ni del Pedro posterior. Hay divergencias entre ellos, a veces conflictivas e irreconciliables. Todo esto hay que tenerlo en cuenta al intentar reconstruir la evolución histórica y teológica de Pedro y al distinguir entre su identidad por un lado, y sus funciones apostólicas y eclesiales, por otro[1].

a) Simón, discípulo y apóstol en los evangelios

El retrato de Simón está condicionado por la presentación que ofrece Marcos, el más antiguo, que fue luego utilizado por los otros evangelistas. Simón y Andrés eran hermanos y trabajaban como pescadores, pero fueron llamados como los primeros discípulos para que se hicieran «pescadores de hombres» (Mc 1,17-18). Marcos destaca a un grupo de tres discípulos (Pedro, Santiago y Juan) que acompañan a Jesús en momentos importantes de su actividad pública: en la curación de la hija de Jairo (Mc 5,37), en la transfiguración (Mc 9,2-13) y en la oración de Getsemaní (Mc 14,32-42). En el discurso apocalíptico de Jesús se menciona también a los tres, juntamente con Andrés, el hermano de Simón (Mc 13,3). Al establecer la lista de los doce, Pedro es el primero que se nombra y ya entonces Jesús le pone por nombre Pedro (Mc 3,14-16). Es también el último al que se alude en el evangelio marquiano: hay una aparición celestial a las mujeres con un mensaje para «los discípulos y Pedro» (Mc 16,7).

No hay duda de que en el evangelio Pedro es el portavoz de los discípulos, como muestran muchas escenas (Mc 8,27-33; 9,2-6; 10,28-30; 11,20-22; 14,26-31; 16,7), mientras que en otros pasajes se le da un protagonismo especial (Mc 1,29-31.35-38). Este liderazgo petrino no lleva al evangelista, sin embargo, a idealizarlo o engrandecerlo. Al contrario, hay un especial énfasis en resaltar sus trazos negativos, tiene una imagen pervertida del mesianismo de Jesús y recibe de éste el duro calificativo de «satanás» (Mc 8,27-33). En la cena hay una profecía de Jesús sobre sus negaciones (Mc 14,29-31), que se presentan luego con crudeza (Mc 14,66-72), y un

[1] La bibliografía sobre el ministerio petrino en el Nuevo Testamento es inabarcable. Una buena síntesis es la que ofrece el volumen colectivo de R. Brown, K. P. Donfried, J. Reimann (eds.), *Pedro en el Nuevo Testamento,* Santander 1976; R. Pesch, «Lugar y significación de Pedro en la iglesia del Nuevo Testamento»: *Conc* 7 (1971) 19-30; O. Cullmann, «πέτροσ, κηφάς»: *ThWNT* 6 (1959) 99-112; W. Mundle, «πέτρα»: *TBLNT* 1 (1967) 312-14; E. Grässer, «Neutestamentliche Grundlage des Papsttums?», en *Pappstum als ökumenische Frage,* Munich- Maguncia 1979, 33-58; J. Blank, «Petrus und Petrusamt im Neuen Testament»: *Ibíd.*, 59-103; R. Schnackenburg, «Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln», en *Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt*, Innsbruck 1975, 115-27; J. Karavidopoulos, «Peter in the New Testament»: *TD* 44 (1997) 149-54.

contraste entre la llamada vocacional a seguir a Jesús y el seguimiento «de lejos» tras el arresto (Mc 14,54). También se contrapone la confesión de Jesús ante el sumo sacerdote (Mc 14,61-62) y la triple negación de Pedro ante el criado del sumo sacerdote (Mc 14,66), ambas precedidas por las tres veces en que Jesús amonesta a Pedro y los discípulos, al encontrarlos dormidos en el huerto (Mc 14,37.40.41).

Pedro personifica a los discípulos, en el seguimiento, hasta el patio del sumo sacerdote (Mc 14,54), y en la huida. A su vez, el ángel de la tumba envía las mujeres a Pedro y los discípulos (Mc 16,7), mientras que Mateo y Lucas no le mencionan personalmente. En el evangelio marquiano hay un especial interés por él, pero no está claro si es por el discípulo concreto o, por el contrario, por un modelo que simboliza a todos los discípulos. Su fidelidad y debilidades reflejarían la conducta de todos, como prototipo de lo que significa ser discípulo. Es probable que en el evangelio se mezclen ambas tradiciones, el interés personal y el significado simbólico. Pero no hay la menor alusión a su posterior apostolado en la Iglesia, quizá con la excepción de una alusión indirecta al llamarlo «pescador de hombres» (Mc 1,17), lo cual también puede verse en conexión con el envío de los doce a la misión de Israel.

- *El retrato de Pedro en el evangelio de Mateo*

En el evangelio de Mateo, escrito en la década de los años 70, se constata un enorme interés por Simón, al que se llama insistentemente Pedro (cinco veces más que con su nombre materno), a diferencia de Marcos. Mateo nos da su nombre, Simón, y añade «el llamado Pedro» (Mt 1,18; 4,18; 10,2), indicando que éste es un apelativo o sobrenombre, traducido del arameo Cefas (piedra). Pedro es uno de los dos primeros discípulos (Mt 4,18-19), el primero de la lista de «los doces apóstoles (Mt 10,2) y el que toma la palabra en nombre de todos (Mt 15,15; 17,24-27; 18,21-22; 19,27), aunque Mateo menciona mucho más que Marcos la actividad grupal de los discípulos en torno a Jesús, sin alusiones personales. Hay pasajes en los que Marcos habla de los discípulos y Mateo lo cambia para nombrar a Pedro y viceversa. Hay también escenas que muestran una clara tendencia a enaltecerlo: sólo él anda sobre las aguas como Jesús (Mt 14,28-31), confiesa expresamente su divinidad, recibe una promesa personal (Mt 16,16-19) y paga con él el tributo al templo (Mt 17,24-27). Se mantiene la mezcla entre su importancia personal y su significación como modelo del discípulo, que es lo que, luego, resaltaron algunos comentaristas del evangelio, como Orígenes. Mateo redacta el evangelio en una época en la que el discípulo se ha convertido en un modelo cristiano, lo cual influye en su presentación de Pedro. Mateo tiene una clara tendencia idealista y armonizadora respecto de Marcos, lo cual se deja sentir también en lo tocante a Simón Pedro.

Lo que ha tenido más relevancia es la famosa confesión de Pedro y la respuesta de Jesús: tú eres «Pedro» y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del reino de los cielos y cuanto desatares o atares en la tierra se dará en los cielos (Mt 16,16-19). Pocos pasajes hay en la Biblia que hayan tenido tanta importancia teológica y hayan desatado más comentarios, aunque, durante los primeros siglos prácticamente se ignoró este texto. Lo que más sorprende del pasaje es que no tenga paralelos en el Nuevo Testamento ni sea conocido por los otros evangelios[2]. La promesa de Jesús se refiere al futuro y, en ella, se habla de fundar la Iglesia (aunque sabemos que la Iglesia tuvo un origen trinitario tras un largo proceso histórico y teológico). También se habla de atar y desatar en un contexto jurídico y de

---

[2] Han tenido gran influjo los estudios de A Vogtle, «Jesus und die Kirche», en (Festsch fur O Karrer), *Begegnung der Christen*, Stuttgart 1959, 54-81, «Zum Problem der Herkunft von Mt 16,17-19», en (Festsch fur J Schmidt) *Orientierung an Jesus*, Friburgo 1973, 37-93, «Exegetische Erwagungen uber das Wissen und Selbsbewusstsein Jesu», en (Festsch fur K Rahner) *Gott in Welt*, I, Friburgo 1964, 620-26, «Messiasbekentnis und Petrusverheissung» *BZ NF* 1 (1957) 252-72, 2 (1958) 85-103 Tambien K Kertelge, «Die eine Kirche Jesu Christi im Zeugnis des Neuen Testaments» *Catholica* 33 (1981) 265-79, W Trilling, «Ist die katholische Primatslehre Schriftgemass?», en *Zum Thema Petrusamt und Pappstum*, Stuttgart 1970, 51-61, «Implizite Ekklesiologie», en W Ernst (ed), *Dienst der Vermittlung*, Leipzig 1976, 155-60, R Pesch, «Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mc 8,27-30)» *BZ NF* 17 (1973) 178-95, 18 (1974) 20-35, F Hahn, «Die Petrusverheissung (Mt 16,18f)», en K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 543-63

autoridad, como la que luego reclamaron para sí las autoridades eclesiásticas. El evangelista Mateo es el único que utiliza el término de Iglesia (Mt 16,18; 18,17), y alude al bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19), que es una fórmula claramente eclesial. Mateo escribe para su comunidad poniendo retrospectivamente en Jesús y en «los doce» algunos rasgos de la iglesia primitiva. Esto es lo que explica el origen y el significado de este pasaje.

El hecho histórico lo ofrece Marcos. Jesús se dirige a los discípulos y les pregunta acerca de lo que la gente piensa de él. Pedro responde en nombre de los discípulos y le confiesa como el mesías (Mc 8,29). Lucas y Mateo corrigen a Marcos y hacen que Pedro le confiese como el «Cristo de Dios» (Lc 9,21) o como «Cristo, el Hijo de Dios» (Mt 16,16), con lo que transforman la fe mesiánica de Pedro y los discípulos en confesión de la divinidad de Jesús (que no se conoce hasta la resurrección). Esta diversidad en la confesión se nota también en la respuesta de Jesús. Marcos hace seguir el pasaje por otro, en el que Pedro malinterpreta el mesianismo de Jesús y rechaza que vaya a Jerusalén para sufrir, en lugar de triunfar, que es lo que esperaba Pedro. Por eso Jesús le rechaza como instrumento de satanás (Mc 8,33). Esta escenificación es coherente con Marcos, que presenta a los discípulos tentando a Jesús para desviarle de su camino de sufrimiento. Lucas omite ese rechazo de Pedro por Jesús y lo presenta como una exhortación general: quien se avergüence de Jesús, será repudiado por él; quien quiera salvar la vida, la perderá (Lc 9,21-27). Mateo lo recoge (Mt 16,23), pero lo compensa con una promesa de futuro que engrandece al mismo Pedro.

Lo que en Marcos era una mala confesión que generó el repudio de Jesús, lo convierte Mateo en confesión de divinidad y promesa de futuro. Esta redacción es una creación del evangelista Mateo, el cual escenifica un hecho histórico acaecido después de la cruz. Es probable que el texto no sea invención personal suya, sino que recoja una tradición más antigua. Tras la muerte de Jesús, comenzó un proceso de desintegración de la comunidad de discípulos. El fracaso final del maestro generó una dinámica de dispersión y de disolución de la comunidad. Probablemente muchos discípulos comenzaron a huir de la comunidad por miedo a las autoridades religiosas. Es posible que el pasaje de los discípulos de Emaús refleje la situación anímica de la comunidad tras el fracaso sufrido («esperábamos que sería él quien rescataría a Israel, pero ya han pasado tres días desde lo que ha sucedido»: Lc 24,21), aunque el texto sea invención de Lucas. Jesús había reunido una comunidad en torno a él, que se rompe al faltarles. Pasamos de una dinámica de atracción centrípeta, en torno a Jesús, a otra centrífuga de dispersión, que amenaza a la comunidad en cuanto tal.

Entonces, ocurre la primera manifestación del resucitado a un apóstol, la primera epifanía a Pedro, de que la hablan otras tradiciones (1 Cor 15,5). En consecuencia, no sólo comienza a propagarse la noticia de que el crucificado ha resucitado, sino que se invierte la tendencia y comienzan todos a unirse en torno a Pedro y los discípulos. Pedro se convierte en el fundamento, en la roca, sobre la que se constituye el embrión de Iglesia que es la comunidad. De ahí su apelativo «pedro» (la piedra) en conexión con su

PEDRO EN EL NUEVO TESTAMENTO

«Puede decirse que en el primer siglo del cristianismo existió una tradición vinculada a Pedro. En sus orígenes, esta tradición se caracterizaba por unos contenidos teológicos centrales (el kerigma de la muerte y resurrección de Jesús, de las que Pedro era indudablemente el testigo más autorizado), y por una postura intermedia entre la de Santiago y la de Pablo a la hora de resolver la cuestión de la vigencia de la ley para los cristianos. Pero esta tradición no se conservó nunca en estado puro, sino que se fue fusionando con otras tradiciones hasta dar lugar a la tradición hegemónica de la gran iglesia católica. La figura de Pedro aparece, cada vez más, como autoridad capaz de crear unidad dentro de la Iglesia. Bajo esta autoridad se coloca primero la tradición joánica y después la de las iglesias paulinas».

S. Guijarro, «La trayectoria y la geografía de la tradición petrina durante los tres primeros siglos cristianos», en R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Estella 1991, 27.

experiencia de la resurrección y con su función eclesial. Mateo recoge estos acontecimientos y los pone como una escena de la vida histórica de Jesús, como una profecía de futuro: es frecuente en los evangelios que sucesos ocurridos después de la cruz modifiquen la presentación de la misma vida pública. Por ejemplo, el relato de andar sobre las aguas que puede recoger una tradición sobre la resurrección (Jn 21,1-25). Lo mismo ocurre, según algunos comentaristas, con el pasaje de la transfiguración (Mt 17,1-13), que Mateo personaliza y centra en Pedro: «Haré tres tiendas» (Mt 17,4), en lugar del plural «hagamos tres tiendas» de Marcos y Lucas, que subrayan que Pedro no sabía lo que decía (Mc 9,6; Lc 9,33), lo cual es omitido por Mateo.

En el evangelio de Mateo se mantiene la mezcla entre su importancia personal y su significación simbólica como modelo del discípulo, que es lo que, luego, resaltaron algunos comentaristas del evangelio, como el mismo Orígenes. Mateo redacta el evangelio en una época en la que el discípulo ha alcanzado especial resonancia en la Iglesia, lo cual influye en su presentación. Ya vimos, al analizar la eclesiología de los evangelistas, que Mateo tiene una clara tendencia idealista y armonizadora respecto del evangelio de Marcos, lo cual se deja sentir también en lo tocante a Simón Pedro.

Hay ya un claro interés por la fundamentación de la Iglesia. Mateo la pone en Pedro, en analogía a otros textos que hacen de los apóstoles el fundamento de la Iglesia (Ef 2,20; Ap 21,14) o que singularizan el papel de Pedro como columna (Gál 2,9). La idea del fundamento tiene raíces en la tradición rabínica judía. En ella se habla de Abrahán como de la roca sobre la cual Dios fundó el mundo, o se le nombra como la roca de la que Dios ha extraído a Israel (Is 51,1-3). Hay una confluencia de tradiciones judías en torno a la construcción de un nuevo templo sobre una roca imperecedera, capaz de resistir a las fuerzas del mal (Is 28,15-16). La comunidad de Qumrán había hecho suya esta idea, subrayando la idea de la comunidad como el edificio perdurable. Estas representaciones, así como la de la Iglesia como un edificio o construcción (Mt 5,14; 1 Cor 3,9-17; 2 Cor 6,16; 1 Pe 2,4-8), pudieron ser el trasfondo tradicional para este pasaje petrino (Mt 16,16-18), a partir de la idea de que la comunidad es el nuevo templo y Pedro la roca sobre la cual construyó el Señor[3]. La exégesis esenia podría ser también la referencia teológica para ver la comunidad como el lugar de la presencia del Señor (Mt 18,20; 28,20), edificada en torno a Pedro.

Este simbolismo refuerza a Pedro como representante de los discípulos y primera autoridad en la comunidad. Mateo desarrolla una cuidada teología de la autoridad, en la que contrapone el comportamiento de la jerarquía religiosa al que deben tener los discípulos (Mt 23,8-11). Esto explica también los peligros que acechan a Pedro: tras advertir que los ángeles arrojarán al fuego a los escandalosos (Mt 13,41), Pedro escandaliza al mismo Jesús (Mt 16,23). El evangelista nunca presenta a Pedro con una autoridad diferente de la de los discípulos, aunque sí lo destaca personalmente. Todos ellos reconocen la filiación divina de Jesús, antes de la confesión de Pedro (Mt 14,33), y son llamados bienaventurados por Jesús, como él (Mt 13,16). Todos han recibido la misma autoridad jurisdiccional que Pedro, el «poder de atar y desatar, de perdonar pecados» (Mt 18,18), son enviados a la misión eclesial (Mt 28,16-20) y cuentan con la protección de Cristo (Mt 18,20; 28,20). Nunca se hace de Pedro un caso aislado en el conjunto, sino que personifica individualmente lo que son todos. La excepción está en el futuro, sólo a él se dirige la promesa de construir la Iglesia sobre su piedra.

- *El perfil apostólico de Pedro en Lucas*

También en Lucas se refuerza a Pedro, esta vez en correspondencia con las funciones que juega en el libro de los Hechos de los apóstoles. En su evangelio, le denomina Pedro 18 veces y 11 veces Simón, por una como «Simón Pedro» (Lc 5,8), pero sólo comienza a llamarlo Pedro tras narrar el pasaje de que Jesús escogió a doce discípulos para hacerlos apóstoles (Lc 6,14), confirmando así el origen apostólico del nombre de Pedro. Son significativas las conver-

[3] H. Muszynski, *Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumrân*, Roma 1975, 206-33; C. Grappe, *D'un temple à l'autre*, París 1992, 88-115.

gencias y diferencias entre el evangelio de Lucas y el de Mateo. Lucas omite el pasaje de la cena que alude a la dispersión del rebaño y el escándalo de los discípulos (Mc 14,27; Mt 26,31) y lo sustituye por la afirmación de Jesús de que «ellos son los que han perseverado en sus pruebas» (Lc 22,28). También silencia la huida de los discípulos en el aprisionamiento de Jesús (Mc 14,50) y afirma que Pedro le sigue de lejos (Lc 22,54). La huida de Simón se transforma en un seguimiento desde la debilidad, que sería la causa de su negación de Jesús (Lc 22,54-62). El que leyera el evangelio de Lucas sin tener otra información bien podría pensar que los discípulos permanecieron junto a Jesús (Lc 24,21.33.48-49). Contra más tardíos son los evangelios, mayor tendencia hay a presentar una visión idealizada, que sirva de modelo para las respectivas iglesias, y a poner en boca de Jesús profecías que correspondan a acontecimientos que ocurrieron después de su muerte.

Lucas ignora el reproche de Jesús tras la confesión de Pedro (Lc 9,21). Por el contrario, recoge una tradición, ignorada por Mateo y Marcos, según la cual Pedro recibe de Jesús la misión de confirmar en la fe a los hermanos («¡Simón, Simón! Mira que satanás os ha reclamado para cribaros como el trigo. Pero yo he pedido por ti para que no pierdas la fe. Y tú, cuando te arrepientas, afianza a tus hermanos»: Lc 22,31-32). También aquí se escenifica en vida de Jesús, como una profecía, lo que corresponde a un acontecimiento histórico, las tentaciones de Pedro, su conversión posterior y su papel de afianzar la comunidad tras la aparición del resucitado. Al contar la escena del huerto, Lucas disculpa a los discípulos, afirmando que se quedaron adormilados por la tristeza que sentían (Lc 22,45), y omite que Jesús les exhorta a orar. En los Hechos de los apóstoles se vuelve a reflejar cómo Pedro confirma a sus hermanos, ya que asume el liderazgo tras la muerte de Jesús (Hch 1,15) y defiende a Pablo y Bernabé en Jerusalén contra los judaizantes (Hch 15,7-12). Hay convergencia entre Lucas y Mateo al subrayar el decisivo papel de Pedro después de la muerte de Jesús, lo cual probablemente corresponde a la realidad histórica, aunque divergen en la forma de hacerlo. Cada uno recurre a una tradición que el otro ignora. Pedro es el último apóstol nombrado en su evangelio (Lc 24,34) y el primero mencionado en el libro de los Hechos (Hch 1,13). Además es el único evangelio que hace referencia explícita a una aparición del resucitado a Pedro (Lc 24,34). Para Lucas, lo importante es la misión apostólica, dentro de la cual se encuadra el significado de Pedro como el apóstol que ha acompañado a Jesús y ha sido testigo de su resurrección.

- *Ni el primer discípulo ni el más importante*

Una imagen diferente es la que ofrece el evangelio de Juan. Ya sabemos que es el evangelio más tardío y que recoge una tradición mística y espiritual, que se contrapone al peso institucional y apostólico de los otros. No es extraño que el perfil de Pedro difiera de los otros evangelios sustancialmente. Una vez más constatamos que la teología de cada evangelista se refleja en su forma de contar la historia, a la que modifica en relación con los problemas cristológicos y eclesiológicos de sus comunidades. Juan escribe cuando ya se ha desarrollado el proceso institucional de la Iglesia, cuando surgen las primeras críticas y reservas a esa evolución, y cuando la figura de Pedro se ha convertido ya en la del apóstol más universal y aceptado. De ahí el especial interés que ofrece su retrato peculiar del apóstol.

Se mantiene la tradición sinóptica de Andrés como uno de los dos primeros discípulos de Jesús (Jn 1,35-38), pero el otro acompañante ya no es Simón, que se une a Jesús por intermedio de su hermano Andrés (Jn 1,41-42), sino un personaje anónimo. Probablemente el que luego se menciona como discípulo amado (Jn 13,23; 19,26; 20,2, 21,7.20), el preferido del evangelio y el modelo del discípulo, a diferencia de los sinópticos. Es a él a quien Jesús revela la identidad del traidor, a petición de Pedro, que tiene que recurrir a su mediación (Jn 13,24), mientras que en los otros evangelios se revela a todos en conjunto, sin singularizar a ninguno (Mc 14,20; Mt 26,23). Ese mismo discípulo anónimo es el que acompaña a Jesús con Simón Pedro hasta el palacio del sumo sacerdote, el que entra con Jesús y el que sale a recoger a Simón (Jn 18,15-16), que a continuación niega a Jesús. Por el contrario, el discípulo amado es el único que permanece al pie de la cruz

(Jn 19,25-27). El contraste entre la cercanía del discípulo y Pedro es patente. También ese discípulo es el que corre con Simón hacia la tumba abierta, le espera al llegar primero, y cuando entró «vio y creyó» (Jn 20,9), antes de que hubiera ninguna aparición. Esto implica que tampoco fue Pedro el primero en tener fe en la resurrección. De la misma forma es el que reconoce primero al resucitado tras la pesca milagrosa y se lo comunica a Pedro (Jn 21,7).

Tampoco es Pedro el primero en reconocerle como mesías y como Cristo, a diferencia de los otros evangelios (Jn 1,41). Sin embargo, Jesús le cambia de nombre nada más conocerle, con una fórmula que recuerda a la de Mateo («Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro»: Jn 1,42). No se narra el pasaje de los sinópticos en que Pedro confiesa a Jesús, pero se escenifica otra situación parecida. Jesús tiene el discurso eucarístico, «muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían» y entonces pregunta a los doce si también ellos quieren irse. Pedro responde por todos: «Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna y nosotros creemos y sabemos que tú eres el consagrado por Dios» (Jn 6,66-67). De nuevo responde en un momento crítico en que los discípulos flaquean. No hay rechazo por Jesús de un Pedro cobarde y al que llama satanás (Mc 8,33; Mt 16,23), porque en el evangelio de Juan sólo ocurre esto con Judas el traidor: Jesús inmediatamente después de la confesión alude a que entre los doce hay un «diablo» (Jn 6,70) y el evangelista lo refiere a Judas. La vinculación entre satanás y Pedro se transforma en la de Judas.

Es decir, no es que el evangelista Juan reniegue de Pedro, ni que ofrezca de él un retrato negativo, sino que, para él, el más destacado de los discípulos es el discípulo amado. No por su liderazgo de la comunidad, que nunca se menciona, sino por su cercanía e intimidad con Jesús, que es lo que siempre subraya el evangelista como esencial del discípulo. Se mantiene la imagen tradicional de Pedro como líder, pero también como ejemplo de la incomprensión de los discípulos respecto del mesianismo de Jesús. En su evangelio, es Pedro el que corta la oreja del criado del sumo sacerdote (Jn 18,10-11), en lugar del desconocido al que aluden los otros evangelios (Mc 14,48; Mt 26,51; Lc 22,50). También es Pedro el que protesta y reniega en el lavatorio de los pies (Jn 13,8), porque no entiende y se rebela contra su pasión. Ningún evangelista cae en el culto a la personalidad y muestran un Pedro débil, contradictorio y poco fiable en el seguimiento. Pero en Juan resalta más la figura de contraste del discípulo amado, sin negar la importancia de Pedro. Es Jesús el que le pone el nombre de Cefas (Jn 1,40-42), el que le lava los pies (Jn 13,6-11), el que predice sus negaciones (Jn 13,36-38) y el que le anuncia que beberá de su cáliz (Jn 18,11). Además, añade a los otros evangelios que donde Jesús va no le puede seguir ahora, pero le seguirá en el futuro (Jn 13,36), probablemente aludiendo, como en el pasaje del cáliz, a su martirio posterior.

En esta misma línea hay que poner el pasaje final, que es un añadido posterior al evangelio, en que confirma por tres veces su amor a Cristo, neutralizando sus negaciones anteriores, pero sin caer en la presunción de decir a Jesús que le ama más que los otros discípulos. La caída de Pedro se equilibra porque Cristo le confía apacentar su rebaño. Indirectamente, le da un puesto de responsabilidad en la Iglesia (Jn 21,15-17), como en Mateo, pero de forma distinta, estableciendo un paralelo entre Jesús, el buen pastor (Jn 10,1-18) y Pedro pastor de su rebaño, como ocurre en otra tradición tardía (1 Pe 5,1-4). Explícitamente se alude a su martirio (Jn 21,18-19) en paralelo al de Jesús (Jn 12,33; 18,32). El liderazgo de Pedro, modelo de los pastores de la Iglesia, contrasta con el testimonio del discípulo amado (Jn 21,20-23) representante de la experiencia espiritual que potencian los escritos johaneos. Ya sabemos que los escritos johaneos, a diferencia de los montanistas, no impugnan a la iglesia apostólica ni rechazan el proceso institucional, que ya se ha dado, sino que sólo buscan equilibrarlo reforzando la importancia del Espíritu y los carismas. Este conflicto eclesial influye en la presentación de Pedro, cuyo liderazgo y autoridad se reconoce, pero al que se rehúsa el puesto de modelo del discípulo y de preferido por Jesús. Esto se reserva al discípulo «que da testimonio de estos hechos, él mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero» (Jn 21,24). La tradición johanea remite en última instancia a un testimonio espiritual y místico, y no al testimonio oficial apostólico, representado por Pedro.

b) *Las funciones del apóstol Pedro en la iglesia primitiva*

El segundo libro de Lucas, el de la Iglesia, concede un valor especial a Pedro, que se convierte en el apóstol de los gentiles, ya que es él quien bautiza a los primeros no judíos (Hch 10,44-48), el que apoya la misión de la Iglesia entre los gentiles (Hch 15,7-11.14) y el que defiende a Pablo contra las acusaciones de los judaizantes (Hch 2.4.18). Lucas presenta a Pedro como misionero de las iglesias (Hch 9,32.38), siguiendo así un plan trazado por el mismo Dios (Hch 10,5.18.32). Es quien da el paso decisivo tras comprender que las prohibiciones alimenticias y las purificaciones habían quedado anuladas. Recibe una comunicación personal del Espíritu, que por tres veces le incita a comer, resistiéndose también tres veces (Hch 10,10-16). Pedro obstaculiza la voz del Espíritu, se queda «dudoso y pensativo» tras la visión (Hch 10,17) y se expone a negar al Espíritu como antes a Jesús. Meditando sobre ella, es exhortado por el Espíritu a ir a casa de los gentiles, en la que se da su definitiva conversión: «ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas» (Hch 10,34). Ha tenido que vencer las resistencias a entrar en una casa impura (Hch 10,19.21.25-29), ya que la acción del Espíritu acaba rompiendo su concepción judía (Hch 11,2.4.7.13).

Los «Hechos de los Apóstoles» son, en su primera mitad, los Hechos de Pedro y de los otros. De ahí el simbolismo de su prisión (Hch 12,3.5), como la del Señor, mientras que toda la Iglesia ora por él. Dios responde a esas peticiones con un ángel que le libera (Hch 12,6-11) y le devuelve a la Iglesia (Hch 12,14.16.18). Desde el primer momento es el líder de la incipiente iglesia y quien propone elegir a Matías para suplir el lugar de Judas, pero no es él quien decide y en la elección participa toda la comunidad (Hch 1,23-26). Asume el liderazgo tomando la palabra tras la experiencia de pentecostés (Hch 1,13.15; 2,14.37-38) y es también, con Juan, el que hace milagros (Hch 3,1.4.6; 9,34.39-43), el que tiene el primer discurso al pueblo judío (Hch 3,11-12), el que da cuentas en el sanedrín (Hch 4,8.13.19), el que interviene en los primeros conflictos comunitarios (Hch 5,3.8.9), el que protagoniza las primeras curaciones (Hch 5,15) y el que toma la palabra ante las autoridades, tras haber compartido la prisión con sus compañeros (Hch 5,29). Este protagonismo petrino se confirma con alusiones de pasada sobre la actividad de la Iglesia, con la expresión «Pedro y los apóstoles» (Hch 2,37; 8,20; 9,32.34.38-40). Las andanzas de Pedro, sobre todo sus milagros, tienen siempre un trasfondo cristológico, con paralelismos indirectos que subrayan el parecido, como ocurre también al presentar el martirio de Esteban o la misión de Pablo.

El libro de los Hechos está consagrado en su primera parte a Pedro y la segunda a narrar las correrías apostólicas de Pablo. Sin embargo, lo esencial ya ha ocurrido en la primera parte: el anuncio a Israel, la apertura a los paganos, la ruptura con las purificaciones y alimentos impuros, la aceptación de la misión entre los gentiles por parte de la Iglesia, la persecución judía contra los cristianos, el surgimiento de una iglesia pagana en Antioquía, etc. También se nota una evolución al presentar la iglesia de Jerusalén: comienza con los doce apóstoles (Hch 2,37), pasando luego a los apóstoles y los presbíteros (Hch 15,4.6.22-23; 16,4) y finalmente pasa a Pablo que encuentra a Santiago (Hch 21,18-19). Es posible que con este orden aluda Lucas a la evolución histórica de la iglesia de Jerusalén. Lo que inicialmente surgió bajo la tutela del grupo de los apóstoles, se cambió en favor de Santiago, asistido por un colegio de ancianos. Es una estructura que pudo inspirar luego la idea de un obispo con su presbiterio, aunque aquí se destaca sólo a Santiago. Es también el grupo de los apóstoles en Jerusalen el que decide enviar a Pedro y a Juan a Samaría (Hch 8,14), en lugar de tomar la iniciativa Pedro, que es el líder, pero no quien gobierna el colegio apostólico.

Esta visión lucana no corresponde a la realidad histórica original ni es integrable con lo que cuentan las cartas paulinas. Pablo reclama para sí el título de apóstol de los gentiles (Rom 15,16) y relega a Pedro a ser el de la circuncisión (Gál 2,7-8). En las comunidades paulinas hay controversias acerca de la validez del apostolado de Pablo y hay grupos que contraponen a Cefas, nombre arameo de Pedro (Jn 1,42), y Pablo (1 Cor 1,12; 3,22). Cuando Pablo menciona los privilegios de los apóstoles, que reclama para sí, también alude personalmente a Cefas (1 Cor

9,5; Gál 1,18), como también al contar las apariciones del resucitado (1 Cor 15,5). Para Pablo, Cefas es un apóstol primordial, una columna de la Iglesia (Gál 2,9) con un prestigio personal, no sólo como miembro de los doce. Pablo no aclara de dónde viene el nombre de Cefas, si de Jesús, de Cristo resucitado o de la Iglesia. Probablemente, lo asume como un título establecido y usual en la Iglesia, cuando se convierte al cristianismo.

La importancia que concede a Pedro explica el valor que Pablo da a la comunión con él y los problemas que le causó que se negara a compartir la mesa con los gentiles cuando apareció gente de Jerusalén (Gál 2,11.14). El ejemplo de Pedro es determinante para los miembros de su comunidad y Pablo le increpa ante lo que parece una cobardía y una infidelidad al evangelio. Por un lado, Pablo reivindica su autonomía, se distancia respecto a los que alardean de conocer a Jesús, mientras que él sólo ha conocido al resucitado (Gál 2,6) y reivindica que aun siendo el menor y último de los apóstoles es de igual dignidad que ellos (1 Cor 15,8-10). Por otro, tiene que reconocer el peso fáctico y teológico de Pedro, y el valor de un reconocimiento suyo por Pedro y los otros apóstoles. Las afirmaciones del libro de los Hechos, que relegan a Pablo a misionero y apóstol de las iglesias, una vez que se ha legitimado a Pedro como el apóstol de los gentiles, no son, sin embargo, armonizables con la teología paulina ni con su «evangelio» sobre la superación de la ley (Gál 1,7-9)[4].

Lucas escribe en el último cuarto de siglo y atribuye a Pedro lo que históricamente ha sido reivindicado y generado por Pablo: la desjudaización del cristianismo y la superación de la teología de la ley a partir de la revelación que ha recibido. En cambio, no hay la menor alusión lucana a una vinculación entre Pedro y Roma, cosa que sí ocurre con Pablo (Hch 28,16-30), probablemente porque Lucas no conoce la tradición de la actividad y martirio de Pedro en Roma, que comienza a desarrollarse de forma explícita y directa a partir de la segunda mitad del siglo II, y a la que podrían aludir indirectamente otras tradiciones del Nuevo Testamento que acuden a la muerte testimonial de Pedro.

La teología lucana tuvo un gran influjo en la iglesia antigua y la imagen de Pedro y Pablo que transmitió se impuso en el siglo II, a costa de la alternativa paulina. El libro de los Hechos se utilizó para luchar contra la gnosis y contra las corrientes judaizantes, reivindicando a Pablo a costa de subordinarlo a Pedro. San Ireneo de Lyon, que veía a Lucas como un compañero de Pablo, el *Canon Muratori*, Clemente de Alejandría, Orígenes y Tertuliano, y otros, hasta Eusebio de Cesarea, asumieron el retrato que ofrecía de Pedro y de Pablo[5]. La imagen armónica de la teología lucana era la más apta para combatir, tanto a los que defendían una teología radical, refugiándose en Pablo, los marcionitas en el siglo II, como a los judaizantes que veían la teología paulina como una traición al judaísmo. De la misma forma que las cartas pastorales se refugian en la autoridad de Pablo para legitimar el proceso de institucionalización de finales del siglo I, así también Lucas utiliza a Pedro para armonizar la teología paulina con la de Santiago, contribuyendo así a la estabilidad de la Iglesia.

Las pastorales presentaron a Pablo como el defensor de la tradición apostólica, mientras que Lucas utiliza a Pedro para salvar la herencia paulina. Ambos anteponen los intereses teológicos y eclesiales a la verdad histórica. Esto es lo que hizo que Pablo fuera asumido e integrado en el canon, contra las protestas del radicalismo judeo-cristiano, y que no se viera contraposición alguna en compaginarlo con Santiago, siempre bajo la sombra de Pedro. La polémica anti-paulina se mantuvo durante los siglos II y III con escritos polémicos que le acusaban de ser un griego converso al judaísmo al que acabó combatiendo por haber fracaso en sus ambiciones[6].

---

[4] P G Muller, «Der Paulinismus in der Apostelgeschichte», en *Paulus in neutestamentlichen Spatschriften*, Friburgo 1981, 157-201, K Loning, «Paulinismus in der Apostelgeschichte» *Ibid*, 202-34

[5] P G Muller, «Der Paulinismus in der Apostelgeschichte», en *Paulus in den neutestamentlichen Spatschriften*, Friburgo 1981, 170-93

[6] Este es el testimonio de Epifanio (*Haereses*, 30,16,8, 28,5,3), en el que alude a un escrito de los ebionitas que exalta a Santiago y condena a Pablo No esta claro si los ebionitas habían

Junto a estos grupos judeo-cristianos que permanecieron al margen de la gran iglesia, hay también una rama judeo-cristiana dentro de la Iglesia que mantuvo la hostilidad a Pablo. Un buen ejemplo de ello son las pseudo-clementinas, es decir, un conjunto de escritos de la primera mitad del siglo III con añadidos posteriores del siglo IV.

En estos escritos hay una supuesta carta de Pedro a Santiago, en la que el primero advierte al segundo contra el «enemigo», es decir, contra Pablo. Según las pseudo-clementinas, Pablo proclama la superación de la ley y, para legitimarse, achacó falsamente esa doctrina al mismo Pedro[7]. Es decir, todavía en el siglo III hay cristianos que acusan a Pablo de traición y de que se pretende legitimar apoyándose en la autoridad de Pedro. Los escritos oponen las visiones paulinas a las enseñanzas petrinas y se amonesta al supuesto Pablo a que se someta a la enseñanza de Pedro, aludiendo así al enfrentamiento de Gál 2,11. Se rechaza que Pablo sea un verdadero apóstol y se concluye que no se debe aceptar a ningún apóstol, profeta o maestro, que no se someta a la enseñanza de Santiago, el hermano del Señor, al que se ha confiado la dirección de Jerusalén. De esta forma, la autoridad de Santiago se afianza sobre la de Pablo y se presenta una alianza suya con Pedro contra las herejías de Pablo.

Los escritos pseudo-clementinos son, por tanto, un buen testimonio de cómo Pedro fue utilizado contra Pablo por los judeo-cristianos más radicales. Una prueba más del prestigio del que goza Pedro entre los mismos seguidores de Santiago, ya que lo presentan como uno de los suyos. El frente anti-paulino es muy amplio, tiene la doble bifurcación de los que luchan contra los gnósticos, que se apoyaban en los carismas paulinos, y los judaizantes que protestan contra el radicalismo paulino. El rechazo es muy diferenciado y algunos escritos apócrifos sólo quieren subordinarlo a los doce, a Pedro y a Santiago (como los *Hechos de Pedro*, o la *Epistula apostolorum*), o presentarlo adherido a Pedro (como hace Lucas), mientras que otros impugnan su cristianismo. No hay que olvidar que en los primeros siglos el concepto de herejía es muy difuso, sin que haya claridad acerca de quiénes tenían la ortodoxia y quiénes no. Precisamente el desarrollo dogmático y eclesial se debe, entre otros factores, a la necesidad de establecer criterios contra las herejías. Durante siglos hubo inseguridad acerca de los escritos que deberían estar en el Nuevo Testamento y los que no, y también sobre los ortodoxos y los heréticos. En este marco cobra mayor significación la polémica en torno a Pablo y la importancia de contar con el apoyo de Pedro[8].

La visión lucana de Pedro es la que corresponde a la situación eclesial de finales de siglo. En ella la figura de Pedro ha ido creciendo y cobrando cada vez más importancia, cosa que no se puede afirmar respecto de Pablo, que sigue generando grandes resistencias en el cristianismo. De hecho, las cartas

---

roto definitivamente con la iglesia o se mantenían todavía dentro de ella También Ireneo de Lyon les menciona como grupo que solo admite el evangelio de Mateo y que rechaza a Pablo por su condena de la ley (*Adv Haer*, 1,26,2), mientras que Orígenes (*Contr Cels*, 5,65) y Eusebio de Cesarea (*Hist eccl*, 3,27,4, 4,29,4) aluden a otros grupos judaizantes que tambien rechazan a Pablo, cf A Sand, «Überlieferung und Sammlung des Paulusbriefe», en *Paulus in den neutestamentlichen Spatschriften*, Friburgo 1981, 11 24, J Wanke, «Der verkgundigte Paulus der Pastoralbriefe», en *Dienst der Vermittlung*, Leipzig 1977, 165-69, G Ludemann, «Zum Antipaulinismus im fruhen Christentum» *EvTh* 40 (1980) 437 55, G Strecker, «Nachtrag», en W Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum*, Tubinga ²1963, 245-88 Sobre la importancia que tuvo el judeocristianismo en los primeros siglos, cf J Danielou, *Theologie du Judeo-Christianisme*, Paris 1958

[7] *Epistola de Pedro*, 2,2-4, 2,6 El «hombre enemigo» es claramente Pablo (*Rec*, I,70,1 «homo quidam inimicus») De la misma forma contrapone a Pedro y Pablo (*Hom*, II, 17,3) y rechaza las visiones paulinas en favor de la ortodoxia de Pedro (*Hom*, XVII,13-19) y de Santiago (*Hom*, XI, 35,3-6, *Rec*, IV, 34-35) Siempre que se alude a Pablo, se emplean metaforas, pero todos los comentaristas estan de acuerdo en que detras de esas alusiones se esconde el apostol Pablo, cuya autoridad eclesial se combate porque predica un evangelio libre de la ley, cf G Strecker, *Das Judenchristentum in den pseudoklementinen*, Berlin ²1981, 187 96, E Dassmann, *Der Stachel im Fleisch*, Munster 1979, 283-86

[8] El estudio mas completo sobre esa falta de clarificacion es el de W Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum*, Tubinga 1963 Bauer sostiene, a mi parecer erroneamente, que las cartas pastorales se escribieron precisamente para integrar a Pablo en la iglesia, presentándolo como un propulsor de los ministerios y la institucionalizacion (p 215-38) en contra de su apropiacion por los marcionitas Tambien H Conzelmann, *Theologie du Nouveau Testament*, Paris 1969, 311-13

petrinas del Nuevo Testamento reflejan una teología carismática, claramente paulina, y, sin embargo, se refugian bajo la autoridad de Pedro y no la de Pablo. La primera carta de Pedro se escribe desde Babilonia (1 Pe 5,13), que es también el nombre que recibe Roma en el Apocalipsis, y que, según la tradición eclesial, es el lugar del martirio conjunto de Pedro y Pablo. En ella se alude al martirio de Pedro (1 Pe 5,1-5) y se le presenta como el buen pastor de la comunidad, con una teología que recuerda la johanea (Jn 21,15-19) y a la de Pablo despidiéndose de los presbíteros de Efeso (Hch 20,28). La carta adquiere relevancia universal precisamente por refugiarse en la autoridad de Pedro.

No ocurre, sin embargo, lo mismo con Pablo, al que se silencia en la primera carta de Pedro y al que se censura indirectamente en la segunda carta. En ella, el supuesto Pedro afirma que ninguna profecía de la Escritura puede ser objeto de interpretación personal (2 Pe 1,20-21) y que Pablo escribió «conforme a la sabiduría que le fue concedida», pero que en sus cartas «hay algunos puntos de difícil inteligencia, que pervierten a hombres indoctos e inconstantes» (2 Pe 3,15-16). Es decir, el supuesto Pedro critica los escritos paulinos y su teología particular e indica que son escritos difíciles que han pervertido a los herejes. El problema estriba en la misma teología paulina, que genera la contestación y el rechazo por una parte de la Iglesia a finales del siglo I. La lucha contra los falsos profetas y carismáticos (2 Pe 3,1-10) es la que domina el escenario de la Iglesia desde finales del siglo I. Ante la irrupción de los gnósticos, los marcionitas, montanistas y otras herejías, hay que limitar la teología paulina, su radicalismo y su apelación al Espíritu. Esto es lo que hace la segunda carta de Pedro, corrigiendo las «falsas interpretaciones» de la teología paulina, a partir de la autoridad de Pedro, que tendría potestad para legitimar cuál era la interpretación correcta.

c) La importancia del apóstol Santiago

El segundo frente eclesial, junto a las herejías de los gnósticos, es el de los conservadores judeo-cristianos. Estos no sólo cuestionan el radicalismo paulino como una herejía y un sacrilegio, negando que sea un apóstol igual a los otros, sino que defienden a Santiago como el primero de los apóstoles, colocándolo no sólo por encima de Pablo, sino también de Pedro[9]. Santiago era uno de los cuatro «hermanos de Jesús» (Mc 6,3; Mt 13,55; Gál 1,19), el que se nombra en primer lugar y no pertenecía al grupo de los doce. La familia y hermanos de Jesús tomaron distancia de él y de su misión (Mc 3,21.31-35; 6,3 par; Jn 7,3-5.10; Mt 10,36; cf. Miq 7,6), incluido Santiago. Sin embargo, se le menciona como uno de los testigos de la resurrección (1 Cor 15,7) y se indica que cuando Pablo fue a visitar a Pedro no vio a ningún otro apóstol sino a Santiago, el hermano del Señor (Gál 1,19). La literatura apócrifa, por su parte, afirma que era hijo de José, el padre de Jesús, lo cual también afirma Flavio Josefo[10]. No cabe duda de su importancia en la iglesia de Jerusalén, ya que cuando Pedro es liberado de prisión indica que se le avise (Hch 12,17), y Pablo lo reconoce como una de las columnas de la Iglesia, junto a Pedro y a Juan (Gál 2,9).

En la asamblea de la iglesia de Jerusalén, en la que se debatía la superación de la ley y el paso a los gentiles, Pedro propugnaba, como Pablo, una liberación total (Hch 15,9-11), mientras que Santiago tenía una postura más restrictiva y condicionó su aprobación a una serie de cláusulas para los conversos gentiles, remitiendo a la autoridad de Moisés (Hch 15,13-21). La decisión adoptada confirmaba a Santiago y no a Pedro (Hch 15,28-29). Cuando en los Hechos se alude a la iglesia de Jerusalén se menciona expresamente a Santiago (Hch 12,17; 15,13; 21,18), como Pablo en sus cartas (1 Cor 15,7; Gál

---

[9] E Ruckstuhl, «Jakobus» *TRE* 16 (1987) 485-88, J Blinzler, «Bruder Jesu» *LthK* 2 (1958) 714 17, R Brown - J P Meier, *Antioch and Rome*, Nueva York 1983, 36-44, 66-72, 92-139, G Kittel, «Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum» *ZNW* 30 (1931) 145-57, W Pratscher, «Der Herrenbruder Jakobus und sein Kreis» *EvTh* 47 (1987) 228-44

[10] Esto lo recoge Eusebio de Cesarea «Santiago, el llamado hermano del Señor, porque era tambien el hijo de Jose, el padre de Cristo, con el que contrajo matrimonio la virgen Maria, que fue concebida por el Espiritu Santo» *(Hist Eccl ,* II, 1,2) Por su parte, Clemente de Alejandría y Origenes tambien llamaban asi a Santiago, bajo el influjo de escritos apocrifos como el *Protoevangelio de Santiago* y el *Evangelio de Pedro* Flavio Josefo lo nombra como «hermano de Jesus, el llamado Cristo, que se llamaba Santiago» *(Ant ,* XX, 9,200)

1,19) y no esconde que le persigue gente de Santiago (Gál 2,12), aunque es inseguro que Santiago se identifique con la postura de sus seguidores más radicales. Santiago fue quien recibió a Pablo cuando éste visitó la ciudad e informó de su misión entre los gentiles (Hch 21,18). Sin duda tenía una gran autoridad en la iglesia, ya que recibía visitantes y tomaba decisiones a pesar de no pertenecer a los doce. Inicialmente aparece vinculado a los apóstoles, luego actúa en solitario, como líder de la iglesia. No sabemos cuáles eran sus atribuciones en la iglesia universal ni en la local de Jerusalén, aunque Eusebio de Cesarea afirma anacrónicamente que «le había sido dada por los apóstoles la silla episcopal de Jerusalén» y que Pedro y Juan no le disputaron ese trono episcopal, siguiendo la tendencia de equiparar a los apóstoles con los obispos posteriores [11].

Su importancia en Jerusalén se debe a su permanencia en ella, mientras que Pedro es un misionero que no reside en una iglesia local (Gál 2,11-15). Probablemente, Santiago afianzó su autoridad en Jerusalén, cuando Pedro abandonó la iglesia tras la persecución de Herodes Agripa, que no afectó al grupo estricto de judeo-cristianos seguidores de Santiago y sí al de Pedro (Hch 12,17), del mismo modo que inicialmente fueron perseguidos los helenistas y se dejó en paz a los judeo-cristianos palestinenses. A partir de la década de los 40, Santiago y los presbíteros parecen dirigir la comunidad de Jerusalén, mientras que Pedro y Pablo aparecen más vinculados al grupo de cristianos de Antioquía. De esta forma surgen dos liderazgos que responden a dos corrientes del cristianismo primitivo, el de los judeo-cristianos y el de los pagano-cristianos. Para ambos es importante la figura de Pedro, no así la de Pablo y Santiago, respectivamente combatidos por los grupos rivales. No hay que olvidar tampoco que Jerusalén es la primera iglesia, tanto en el plano histórico como teológico, hasta la destrucción de la ciudad, y que en ella se resolvían los problemas planteados en otras iglesias, como Antioquía, Efeso o las otras iglesias paulinas, a las que Santiago envía sus delegados (1 Cor 9,5; Gál 1,6-7; 2,12; Hch 21,20-21).

[11] Eusebio, *Hist eccl*, II,1,2-3, II,23,1, VII,19

La misma carta canónica de Santiago, escrita por un discípulo que se escuda en su autoridad, está dirigida «a las doce tribus en la diáspora» (Sant 1,1) con clara pretensión universalista, que no se reduce a una iglesia local. Si hay una iglesia primada en el siglo I es la de Jerusalén, aunque es anacrónico proyectar sobre ella la situación posterior de los siglos III y IV. En la misma línea hay que poner la colecta que se recoge en las iglesias para sostener a la de Jerusalén (Gál 2,10; 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,3; 9,1.12; Rom 15,25; Hch 19,22; 24,17), que, además de un signo de solidaridad cristiana, podría verse como un sustituto cristiano de la vieja praxis judía de los impuestos en favor del templo de Jerusalén [12], así como una muestra de que se reconoce el primado moral y teológico de esa iglesia. La figura de Santiago está vinculada a los que quieren preservar el valor de la ley contra el radicalismo rupturista de Pablo. En la tradición posterior recibe el nombre de «Santiago el justo», haciendo alusión a sus grandes virtudes, y también de «Santiago, siervo de Dios» (Sant 1,1), e incluso el de «baluarte o insignia del pueblo». Se le presenta con rasgos claramente judaizantes, en los que se mezcla la leyenda y la realidad histórica, pero que indican su gran significación para los judeo-cristianos.

Hegesipo lo muestra en buenas relaciones con la comunidad judía, la cual le permitía usar vestiduras sacerdotales y entrar en el santuario del templo para orar, hasta que murió lapidado por las autoridades, mientras que él pedía perdón a Dios por ellos. Este relato legendario establece una vinculación entre su martirio y la caída de Jerusalén ante las tropas de Vespasiano [13]. Por el contrario, el historiador

[12] Esta es la interpretación de E Stauffer, «Zum Kalifat des Jakobus» *ZRGG* 4 (1952) 204, 193-214 También cf C Grappe, *D'un temple a l'autre*, París 1992, 82-86, M Hengel, «Jakobus der Herrenbruder-der erste Papst?», en (Festchrift fur G Kummel zum 80 Geburtstag) *Glaube und Eschatologie*, Tubinga 1985, 71-104

[13] Eusebio, *Hist eccl.*, II,23, 4-25 Hegesipo lo presenta con claros caracteres sacerdotales fue santificado en el seno de su madre, no bebía vino, nunca se afeitó, solo el podía entrar en el santuario, no llevaba vestiduras de lana, sino las sacerdotales de lino, etc El relato de su martirio tiene paralelos con la pasión de Cristo, su petición de perdón por el pecado del pueblo, y la caída de Jerusalén como castigo divino (Eusebio, *Hist eccl*, II, 23, 18-20)

Flavio Josefo cuenta que fue asesinado por el sumo sacerdote Ananaos II, que pertenecía al grupo de los saduceos, aprovechando la ausencia del gobernador romano Albino[14]. El mismo Josefo cuenta que Santiago era bien visto por algunos judíos, probablemente fariseos, y es posible que se esforzara por mantener buenas relaciones con ellos. Esta es la tradición con más verosimilitud histórica, pero las leyendas que se le atribuyen, engrandeciéndolo, subrayan su significación histórica y teológica como mediador entre los judíos y los judeo-cristianos.

Por eso en el apócrifo *Evangelio a los hebreos,* es decir, un relato que no se aceptó en el canon de las Escrituras, se antepone una aparición del resucitado a Santiago, antes que a Pedro, dándole así también la primacía, en oposición a los escritos canónicos que la dan a Pedro. Además se le presenta como el único apóstol que nunca había tenido dudas sobre la resurrección, de lo cual no hay la menor referencia en el Nuevo Testamento[15]. Es un personaje singular, el único que reúne el parentesco con el Jesús terreno y la aparición del resucitado. Es normal que esto jugara un papel en la política eclesial de su tiempo. Muchos escritos apócrifos destacaron el magisterio de Santiago y resaltaron que era el primero mencionado al establecer la lista de los apóstoles (Gál 2,9), aunque hay otros manuscritos occidentales que trastocan ese orden (Santiago, Cefas y Juan) en favor de Pedro (Pedro, Santiago y Juan). Tanto el orden de las listas como el de las vocaciones y apariciones cobraba cada vez más valor teológico y refleja las divergencias existentes entre las distintas iglesias y grupos cristianos. Como también el lugar de los escritos del canon, que anteponen la carta de Santiago a las del mismo Pedro en el orden del Nuevo Testamento.

Hay incluso algunos autores que sostienen la tesis de que los círculos judeo-cristianos intentaron establecer un califato o cristianismo dinástico en torno a Santiago y sus sucesores, apelando a la dinastía de los parientes de Jesús. Sabemos que algunos de estos parientes se integraron en la iglesia primitiva tras la resurrección, que viajaban por las comunidades con sus mujeres (1 Cor 9,5) y que algunos de ellos conservaban con celo su genealogía como parientes del Señor. Durante el reinado de Domiciano fueron citados para ser juzgados por sus pretensiones de pertenecer al linaje de David, como ocurría en el caso de Jesús, y tras ser dejados libres jugaron un papel de liderazgo en las iglesias como confesores y parientes del Cristo[16]. Nunca se afirma que fueran los que gobernaban las iglesias, aunque no cabe duda de que gozaban de prestigio y autoridad en base a su parentesco. La base de esta interpretación dinástica es el testimonio de Hegesipo, que recoge Eusebio de Cesarea, según el cual después del martirio de Santiago, el hermano del Señor, «el hijo de su tío Simón, hijo de Clopas, fue establecido como obispo porque era primo del Señor»[17], siendo escogido para suceder a Santiago por los parientes y apóstoles del Señor. Hegesipo tenía especial interés en resaltar la sucesión episcopal como garantía contra los herejes. Al considerar a Santiago como obispo de Jerusalén, se apresura a darle un sucesor y un heredero de su doctrina, el cual queda inscrito en la lista de los obispos de Jerusalén[18]. Las

[14] Flavio Josefo, *Ant*, XX,9,1 Probablemente su muerte se produjo en el año 62 G Ludemann, «Zum Antipaulinismus im fruhen Christentum» *EvTh* 40 (1980) 448

[15] *Evangelio de los Hebreos* (según San Jerónimo), 17, cf A Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid [6]1988, 38

[16] Eusebio, *Hist eccl*, I,7,14, III,20, 1-6, III,32,5 Eusebio tambien recoge la noticia de otro pariente del Señor, Simeón, que fue obispo de Jerusalén y que sufrio el martirio *(Hist eccl*, III, 32, 6, IV, 22,4 «todos lo prefirieron como segundo (obispo) porque era hermano del Señor») Tambien menciona otro relato de Hegesipo, en la que dos descendientes de Judas, hermano del Señor segun la carne, comparecieron en Roma ante Domiciano, acusados de linaje davidico «Cuando fueron librados, dirigieron las iglesias a la vez como martires y como parientes del Señor» (III, 20,6) Es una leyenda que confirma la existencia de una tradicion favorable a lo dinástico, como las familias sacerdotales del judaismo

[17] Eusebio, *Hist eccl*, III,11, III,22 Sobre el presunto califato cristiano, cf A Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 24-28, H v Campenhausen, «Die Nachfolge des Jakobus Zur Frage eines urchristlichen Kalifats» *ZKG* 63 (1950/51) 133-44, E Stauffer, «Zum Kalifat des Jakobus» *ZRGG* 4 (1952) 193-214

[18] Eusebio, *Hist eccl*, IV,5,3 Se habla de una sucesion de 15 obispos, todos hebreos (IV,5,2) Incluso algunos autores proponen que el tercero en la lista, Justino, tambien era pariente del Señor, aunque esta hipotesis es bastante improbable

tardías cartas pseudo-clementinas no dudan en llamarle «obispo, arzobispo y obispo de obispos»[19]. Es decir, una vez más, se proyectan anacrónicamente sobre personajes del pasado, en especial los apóstoles, los cargos episcopales que van surgiendo poco a poco en la iglesia.

Históricamente no se puede hablar de obispos monárquicos en Jerusalén hasta el siglo III, y Santiago no era un obispo, sino un apóstol. La lista se inventa luego para establecer la sucesión episcopal en Jerusalén, como ocurrió en otras iglesias. La alusión a los parientes del Señor podría tener connotaciones dinásticas para los judeo-cristianos radicales, pero es bastante improbable, dado que no tenemos ninguna otra noticia. Es verosímil, sin embargo, que haya habido en la iglesia primitiva un rechazo a estas pretensiones genealógicas de los parientes del Señor, que otros aceptaban, y que ese distanciamiento haya influido en la presentación de los mismos evangelios canónicos, que muestran el rechazo por Jesús de los lazos de la carne y de la sangre, y su opción por los discípulos como su verdadera familia, en contraste con la de sus parientes (Mc 3,21-22.31-35; 6,1-5; Jn 7,6). Sin embargo, los evangelios de Mateo y de Lucas tienden a amortiguar el distanciamiento crítico de Jesús respecto de su familia, probablemente porque algunos de sus miembros eran personas conocidas y respetadas en la iglesia primitiva cuando se compusieron los evangelios. Lógicamente, el mayor contraste es el de María, la madre del Señor, que aparece como una figura relegada y distante durante la vida pública, en contraste con la veneración posterior de la iglesia primitiva, de la que dan muestra los mismos evangelios de la infancia de Mateo y Lucas.

Lucas escribe en un contexto eclesial en el que tiene que hacer frente a las demandas de los judaizantes, que eran los más radicales de los judeo-cristianos, y a las pretensiones paulinas, optando en ambos casos por establecer la autoridad de Pedro. Hay un conflicto de interpretaciones acerca del significado de la vida y mensaje de Jesús respecto del judaísmo y del paganismo y se busca una mediación en base a una valoración teológica de Pedro. No se recurre a Jesús, porque no había dejado indicaciones algunas acerca de cómo resolver estos problemas, ya que él no preparó el surgimiento de la Iglesia, sino la llegada del reino, aunque luego fuera la referencia permanente para la primera. Hay que buscar otras personalidades que puedan dar criterios, siendo Pedro el elegido porque es aceptado, tanto por los judeo-cristianos más estrictos, como por los pagano-cristianos más radicales. De ahí su idoneidad como apóstol universal y como garante de la unidad de la Iglesia, amenazada por dos corrientes enfrentadas.

Esto muestra que con el paso del tiempo la figura de Pedro cobra cada vez más relevancia teológica en la Iglesia, mucho más allá de su importancia como personaje histórico, y que esa significación no sólo hace de él un modelo de lo que significa ser apóstol, sino que le asigna una función especial, la de garantizar la unidad de la Iglesia. Esta función la ejerce tras la muerte de Jesús, siendo el primer testigo de la resurrección y el destinatario al que acuden todos, contando las experiencias que han tenido. Luego vuelve a ejercerla tras su misma muerte, siendo el apóstol de la unidad ante el peligro de cisma que plantea la confrontación entre los seguidores de Santiago y los de Pablo. Para ninguno de ellos es Pedro el apóstol preferido, sino Santiago (Sant 1,1) y Pablo respectivamente, pero todos aceptan su significación universal y su garantía apostólica como un signo de ortodoxia y de eclesialidad. Lo mismo ocurre en los escritos johaneos que no hacen de él el primer discípulo, puesto que conceden al discípulo amado, pero que reconocen su autoridad apostólica.

Pedro es el apóstol de la unidad, pero el concepto mismo de apóstol es pascual, sin que se pueda recurrir a Jesús como el que planificó la acción petrina, que es incomprensible sin la inspiración posterior del Espíritu y la propia iniciativa de Pedro. Ya sabemos que en el Nuevo Testamento no hay consenso ni en quiénes son los apóstoles, ni en cuáles son los criterios para determinar quién es un apóstol, ni siquiera en torno a las competencias apostólicas. Se distingue de hecho entre Pedro, los once, Santiago y Pablo, y el resto de los apóstoles, carismáticos y misioneros de las iglesias, pero sin esta-

[19] *Ep. Petri ad Jacobum Inscr.*, 1; 3; *Rec.*, 1,68: «Iacobum episcoporum principem sacerdotum princeps».

blecer una demarcación estricta ni reflexionar sobre lo que les une y lo que les separa. Pedro, sin embargo, es aceptado por todos. No hay duda de que hay una continuidad entre el liderazgo de Simón Pedro en el círculo de los discípulos de Jesús y el del apóstol en la iglesia después de pascua. Es el prototipo del apóstol, sin que haya el menor trazo de un culto a la personalidad, ni de una idealización de su figura que pase por encima de su debilidad y limitaciones personales.

Las funciones y significación de Pedro varían según las comunidades, y no hay un consenso ni una única teología. Pedro es reivindicado luego, tanto por las herejías que defendieron una cristología doceta, es decir, aquellos que negaban la «realidad humana» de Cristo en favor de un Verbo divino que no habría sufrido en la cruz (como el *Apocalipsis de Pedro* o la *carta de Pedro a Felipe* que se ha encontrado en la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi), como por sus adversarios ortodoxos (*IgnSm.*, 3,1-3). Lo mismo ocurrió en la disputa, que dividió a la Iglesia, entre los que defendían una única penitencia después del bautismo, como los montanistas, y los que aceptaban una praxis más misericordiosa o laxista. Ambos grupos reivindicaban la autoridad de Pedro y su significado ejemplar como pecador arrepentido para dirimir sus disputas. El poder de ligar y desligar, es decir, el de perdonar los pecados, se consideraba como específico de Pedro, y ambos grupos se remitían a su autoridad para garantizar la validez de su praxis. Lo mismo ocurre en lo que concierne a la misión a los gentiles, reivindicando a Pedro (y a los doce) como sus propulsores y buscando reconciliar a Pablo y Pedro (como ocurre en el libro de los Hechos o en las cartas petrinas) o enfrentarlos entre sí (como hacen las sectas y grupos anti-paulinos).

Este afán por escudarse en la figura petrina y utilizarla para defender posturas teológicas enfrentadas muestra cómo va agrandándose la imagen de Pedro en los siglos I y II[20]. Se podrían poner ejemplos parecidos a la hora de dilucidar los conflictos cristianos respecto al valor salvífico de la ley o sobre el significado de la jerarquía, que analizaremos a continuación. Pedro se convirtió en el confesor de la fe, en el apóstol y pastor por antonomasia y en el legitimador de las Escrituras: antes que nada de las cartas petrinas, aunque sabemos que han sido escritas por un desconocido, probablemente un cristiano emparentado con la eclesiología paulina. También influye en el evangelio de Marcos, que, según una tradición posterior, habría sido sólo su intérprete, poniendo por escrito lo que escuchó del apóstol. Lo mismo ocurre con la tradición de Mateo, que le concede una relevancia excepcional, no atestiguada en los otros evangelios. A partir de Pedro, fue posible articular a Santiago y Pablo en una iglesia común, con lo que se quitaba a los herejes marcionitas la autoridad de Pablo, en la que se escudaban, y a los herejes judaizantes el favor de Santiago. El martirio de Pedro y Pablo en Roma reforzaba más ese papel de unidad y estabilidad en una iglesia dividida por grandes diferencias doctrinales y prácticas.

La figura de Pedro sirvió también de pretexto para un gran número de devociones, escritos apócrifos y teologías. La iglesia oficial se sirvió de él como principio teológico de la misma jerarquía, a partir de la sucesión apostólica, mientras que los gnósticos le hicieron receptor de muchas revelaciones secretas, que se les habrían transmitido luego a ellos. La religiosidad popular lo contemplaba como misionero, santo milagroso y protector de la Iglesia. Se resaltaban sus orígenes humildes, su condición pecadora, su testimonio martirial y su papel como receptor de la revelación. Desde el siglo II, hay una gran cantidad de escritos apócrifos sobre él: el *Evangelio de Pedro*, los *Kerigmas de Pedro*, los *Hechos de Pedro*, el *Apocalipsis de Pedro*, las *tradiciones de las pseudo-Clementinas*, etc. La mayoría tuvieron una gran difusión, sobre todo en la iglesia oriental, mientras que en occidente encontraron un rechazo por el uso que hacían de él los herejes[21]. Sin embar-

[20] Remito al excelente estudio de C. Grappe, *Images de Pierre aux deux siècles*, París 1995, 72-76; 96-103; 118-22; 291-95. Muestra cómo Pedro fue una figura controvertida y muy utilizada en el cristianismo primitivo, mezclándose así la teología con el personaje histórico.

[21] Eusebio, *Hist. eccl.*, III,3,2: «sabemos que estos libros no han sido en absoluto transmitidos entre los escritos católicos y que ningún escritor eclesiástico, ni entre los antiguos ni entre los modernos, se ha servido de los testimonios que ellos aportan». Sobre la difusión de Pedro en los apócrifos y leyendas, cf. K. Fröchlich, «Petrus, II»: *TRE* 26 (1996) 273-78.

go, testimonian la importancia de Pedro para la gente sencilla. Esta religiosidad popular constituyó el trasfondo para la teología que se construyó en torno a él, como ocurrió en el alto medievo cuando los papas fomentaron la devoción a san Pedro, como instrumento para sus reivindicaciones políticas y eclesiales.

Por otra parte, Pedro no fue cabeza de la iglesia de Jerusalén ni tampoco de las comunidades paulinas. Tampoco podemos hablar de una relación de asimetría, mucho menos de obediencia, de Pablo, Santiago o Juan, por citar a tres apóstoles relevantes, respecto de Pedro. No hay tampoco pretensiones ningunas de Pedro de regular la vida de las iglesias, sino que su actividad apostólica y su relevancia teológica se da en un contexto claramente grupal, colegial, y misionero. Por supuesto, Pedro no fue un obispo de ninguna iglesia, como no lo fueron Santiago, Pablo ni Juan. Eran apóstoles y la actividad petrina no aparece circunscrita a ninguna iglesia concreta. Tampoco hay en el Nuevo Testamento alusiones a una sucesión de Pedro, ni personal en un obispo concreto, ni colectiva en el conjunto de los obispos, aunque sí se puede afirmar que a finales del siglo I su figura había cobrado una relevancia universal. El desarrollo dogmático posterior hay que comprenderlo a la luz de esa creciente importancia como figura teológica a lo largo del Nuevo Testamento.

2. Unidad y pluralidad eclesiológica del Nuevo Testamento

El canon del Nuevo Testamento refleja una gran cantidad de corrientes, teologías e iglesias. Precisamente porque Jesús no fundó ni determinó cómo debería ser la Iglesia, hubo un gran espacio para la creatividad de las comunidades, de los apóstoles y de los maestros que escribieron los documentos que hoy forman el Nuevo Testamento. Este, como la Biblia en su conjunto, no es un libro, sino una biblioteca, que recoge los libros canónicos de distintas comunidades cristianas. El canon del Nuevo Testamento responde a una selección, en la que finalmente entraron aquellos escritos que fueron aceptados por todas las iglesias tras un largo período de vacilación, de dudas y de discusiones, ya que no todos los escritos tuvieron inicialmente un consenso favorable para convertirse en escritos fundadores del cristianismo. Ese canon del Nuevo Testamento sanciona teológicamente un modelo de iglesia plural y unitario, en el que la comunión no está libre de enfrentamientos y en el que los conflictos de interpretaciones están a la orden del día. Si las iglesias hubieran sido uniformes en su teología, en sus instituciones, ministerios y prácticas no hubiera hecho falta un fuerte desarrollo institucional, que comenzó bastante pronto. Pero precisamente la Iglesia del Nuevo Testamento no es uniforme, ni centralizada. En ella coexisten distintos grupos que han dejado sus huellas en los escritos, cada uno de ellos con su propia cristología y eclesiología.

De una manera pedagógica, e inevitablemente simplificadora, podemos establecer cuatro grandes corrientes en el cristianismo primitivo, así como tres grandes focos de irradiación misional y teológica, Jerusalén, Antioquía y Roma[22]. Por un lado, hay una corriente judeo-cristiana radical que propugna la plena observancia de la ley para los gentiles e insiste en la necesidad de la circuncisión (Hch 11,2; 15,5; Gál 2,4; Flp 1,15-17). Es el grupo de los judaizantes o celosos de la ley (Mt 5,17-20; 23,2-3), que luego continuó en movimientos heréticos como los ebionitas, que exaltaban al apóstol Santiago. Consti-

[22] Básicamente recojo aquí las orientaciones de Brown acerca de la pluralidad neotestamentaria, aunque en algunos puntos concretos me aparto de sus valoraciones, cf R Brown, *Las iglesias que nos dejaron los apostoles*, Bilbao 1986, R Brown - J P Meier, *Antioch and Rome New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Nueva York 1983, J D G Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, Filadelfia 1977, R F Collins, «Aperçus sur quelques Eglises locales a l'epoque du Nouveau Testament» *MD* 165 (1986) 7 47, F Hahn - K Kertelge - R Schnackenburg, *Einheit der Kirche Grundlegung im NeuenTestament*, Friburgo 1979, 9-93, A Raddatz, «Die Kircheneinheit in apostolischer Zeit», en *Okumene, Konzil, Unfehlbarkeit*, Innsbruck 1979, 108 16, E Schweizer, *Church order in the New Testament*, Londres 1961, E Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Gotinga [2]1965, 262-68, O Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, Tubinga 1986, E Lanne, «Unité et diversite» *Irenikon* 60 (1987) 16 46, E Krentz, «Fidelity in Variety Forms of the Church in the New Testament» *Listening* 19 (1984) 73-82

tuyen el grupo más radicalmente anti-paulino y su literatura ha tenido escasa aceptación en el Nuevo Testamento, aunque han dejado huellas aisladas (Mt 10,5-6; 15,24). Conocemos muchos de estos escritos judaizantes por la literatura apócrifa.

Junto a ellos emerge otra tradición más moderada, a veces mezclada con la primera. Mantienen algunas prescripciones legales mínimas para los conversos (Hch 15,20.29) y no insisten en la necesidad de la circuncisión. Esta es la postura que probablemente defendió Santiago (Hch 15,20-23; Gál 2,12) y a la que se acercó el mismo Pedro, que buscaba una solución de compromiso para los judeo-cristianos. También Bernabé parece cercano a esta corriente (Hch 11,22-23) y acabó haciendo frente común con Pedro frente a la postura más exigente de Pablo (Gál 2,13). Probablemente este es también el espacio en el que se mueve el evangelio de Mateo, que tomó distancias respecto de las tradiciones judías y los compromisos purificatorios (Mt 15,11), porque redactó su evangelio después de la destrucción de Jerusalén y tras la ruptura definitiva de los cristianos.

Mateo retoca el evangelio de Marcos: lo completa con las aportaciones de una tradición palestinense y de las corrientes helenistas y pagano-cristianas de la iglesia de Antioquía. Se esfuerza por reconciliar la ley con Jesús, a partir de una interpretación basada en la primacía del amor y en la necesidad de buscar la plenitud de la ley. Combina la tendencia reformista judeo-cristiana con la rupturista pagano-cristiana, polemizando tanto contra los fariseos y escribas judíos como contra los liberales carismáticos, que pregonaban la superación de la ley. Por otra parte, Mateo está abierto a los paganos, ya que probablemente el evangelio se escribió en Antioquía, y busca fundar con las Escrituras judías el mesianismo de Jesús siguiendo la orientación de los profetas y doctores de esa iglesia (Hch 13,1; Mt 13,52). También la *Didaché* podría pertenecer a esta corriente judeo-cristiana, con un judaísmo mucho más mitigado que el de Mateo *(Did.,* 6,2; cf. Mt 5,48; 11,28-30) porque pertenece a una época teológica posterior. Sin embargo, mantiene la validez de los ayunos, contra Mateo *(Did.,* 8,1; cf. Mt 6,1-18), y una casuística sobre cómo celebrar la liturgia cristiana *(Did.,* 7,1-2; 8,2-3).

Ignacio de Antioquía alude directamente en diversas ocasiones al evangelio de Mateo, cosa que no ocurre con Lucas o Marcos, lo cual es un buen indicio de que el evangelio se constituyó o al menos se difundió en esa zona geográfica. La orientación petrina de Mateo puede estar relacionada con esa orientación al compromiso del ala moderada judeo-cristiana. La misma promesa de Jesús a Pedro, que sólo se encuentra en su evangelio, podría implicar un distanciamiento respecto de los seguidores de Santiago, algunos de los cuales, con el paso del tiempo, se fueron radicalizando cada vez más y acercando a los judaizantes radicales. En el judaísmo antioqueno es posible que hubiera un presidente y un colegio de ancianos, que sirvió de referencia para el obispo monárquico que luego aparece en las cartas de Ignacio y que sería también un trasfondo para la teología de los ministerios judeo-cristiana. En las cartas de Ignacio de Antioquía, el obispo y los presbíteros serían los que habrían sustituido a los profetas y maestros de la inicial iglesia antioquena. También la carta de Santiago puede provenir de este judeo-cristianismo moderado, con cierta polémica respecto de los que defiende una fe que justifica al margen de las obras (Sant 2,14-26). El evangelio de Marcos refleja una clara teología petrina, a pesar de que no esconde ninguno de los defectos y debilidades de Pedro, y es fácil que haya sido escrito en un lugar muy conocido y frecuentado, que es lo que facilitó la difusión de este evangelio y su aprovechamiento posterior por Mateo y Lucas.

El tercer grupo estaría representado por Pablo, que no acepta compromisos en lo referente a la ley, a la circuncisión y a la separación entre iglesia judeo y pagano-cristiana (Gál 2,13-14). En el libro de los Hechos se le presenta en el templo y observando las fiestas judías (Hch 20,6.16; 21,26) e incluso se alude a que circuncida al judío Timoteo (Hch 16,1-3; cf. Gál 2,3). Esta postura, que choca con el radicalismo de sus cartas, podría deberse a la teología armonizante y de compromiso de Lucas, que buscaría hacer aceptable a Pablo para los judíos moderados, o a una etapa biográfica temprana del mismo Pablo, el cual luego se radicalizaría en relación con el rechazo de Israel. También se podría afirmar que Pablo era radical al defender los derechos de los gentiles cristianos, pero no tanto respecto a los judeo-

LA PLURALIDAD DE IGLESIAS

«Por supuesto hay todavía cristianos que niegan la diversidad en el Nuevo Testamento. Algunos lo hacen desde una rígida teoría de la inspiración divina que no cuenta con la situación humana de los escritos del Nuevo Testamento; e insisten en que su mensaje debe ser uniforme porque sólo puede oírse la voz de Dios. Otros niegan la diversidad en el Nuevo Testamento porque proyectan en el primer siglo una situación ideal en que Jesús habría planeado la iglesia, los apóstoles no tendrían más que una concepción sobre cómo llevar a cabo sus directrices y los únicos que pensaban de otra manera serían los creadores de problemas que los autores del Nuevo Testamento condenaron. Como la mayor parte de los estudiosos, católicos romanos y protestantes, creo que ninguna de estas objeciones ultraconservadoras a la diversidad del Nuevo Testamento se sostiene desde la evidencia. Iría más lejos aún: religiosamente ninguna de las dos es una situación particularmente buena y ambas han hecho mucho daño a la evolución de un cristianismo maduro capaz de reconocer y valorar las peculiaridades».

R. Brown,
Las iglesias que los apóstoles nos dejaron,
Bilbao 1986,144.

cristianos (2 Cor 11,22; Flp 3,5; Hch 9,29), lo cual sería una de las causas de los problemas que tuvo en la iglesia de Jerusalén y de que se le viera como unilateral.

La primera carta de Pedro podría provenir de esta corriente, aunque también pudo originarse en el segundo grupo, el de los judeo-cristianos moderados. En ella se refleja la teología paulina y se cita a compañeros de Pablo (1 Pe 5,12-13; cf. Hch 15,22-27; 12,12). Su teología carismática está equilibrada por una clara valoración de Pedro, cuya autoridad legitima la carta (1 Pe 1,1-2), y por una apertura moderada a las tradiciones judías que continúan en la iglesia cristiana (1 Pe 2,6-10). Hay también paralelismos entre la teología de la carta a los romanos y la carta petrina (Rom 12,1; cf. 1 Pe 2,2.5.12), lo cual muestra que entre el judeo-cristianismo moderado y el paulinismo no radical existen claros puntos de contacto y de cercanía, aunque tengan distintas orientaciones. Todo lo contrario de lo que ocurre en el siglo II con el marcionismo, que representa el ala radical y hereje de la tradición paulina, reforzando el anti-judaísmo que, más mitigado, existe en otros escritos, como los johaneos. En los escritos paulinos, como en los johaneos, hay apertura y crítica de los gnósticos y espirituales, que, al parecer, fueron muy activos en algunas comunidades, como muestran las cartas a los Corintios y las déutero-paulinas de Efesios y Colosenses. Dentro de cada corriente hay distintas influencias, que impiden una delimitación clara de los escritos.

Esta corriente paulina es la más representada en el Nuevo Testamento y la que ha tenido continuidad en las cartas redactadas bajo la supuesta autoridad de Pablo. En la carta a los Romanos, posiblemente escrita desde Corinto, Pablo desarrolla una teología más matizada y conciliatoria respecto del judaísmo y la ley, que la que, por ejemplo, se defiende en la carta a los Gálatas. Es posible que busque congraciarse a los judíos de Roma, más liberales que los de Jerusalén, además de que es consciente de que esa iglesia ha sido fundada por otros (Rom 15,20-24). Es posible que sufriera el martirio en Roma por una denuncia de los judaizantes (Rom 16,17-18; Hch 28,17.22.24-25) y a esto podría aludir la posterior *carta de Clemente* de Roma cuando afirma que Pablo y Pedro murieron por celos y envidia *(1 Clem.,* 5,2-7; 6,1)[23]. La misma carta a los Filipenses pudo escribirse en Roma y no en Efeso, y en ella se reflejaría la prisión de Pablo y los ataques de los judaizantes (Flp 1,14-15; 3,2-11). También en esta línea se podría poner la carta a los Efesios, en la que se alude a una comunidad de judíos y cristianos (Ef 2,12-16.18-22; cf. Rom 11,23-27.30-32), mientras que Colosenses es más cercana a Pablo, y hay autores que piensan que recoge fragmentos auténticos paulinos.

Las cartas pastorales también reflejan un paulinismo moderado, ya claramente integrado en el proceso de institucionalización de la iglesia de finales

[23] R. Brown - J. P. Meier, *Antioch and Rome,* Nueva York 1983, 125-27.

de siglo. La herencia paulina es la más plural y los escritos difieren de forma sustancial en su teología sobre el judaísmo y en la apertura a otras corrientes no paulinas. La primera *carta de Clemente* también muestra la fusión entre la herencia judía y la pagano-cristiana, con alusiones al culto judío como ejemplo para los ministros cristianos. Al estar dirigida a los cristianos de Corinto, recoge buena parte de la tradición paulina, por ejemplo la llamada a obedecer a las autoridades civiles, como ocurre en la carta a los romanos y en la primera carta de Pedro. Esta herencia paulina se combina con una mayor valoración de lo judío. El peso de la herencia paulina es muy desigual en los escritos del Nuevo Testamento. A veces se combinó con elementos carismáticos y gnósticos, como ocurre en la carta a los Efesios y Colosenses, y otras con tradiciones judeo-cristianas, como ocurre en la *primera carta de Clemente*.

El cuarto grupo sería el de los helenistas, que tendrían en Esteban su héroe. Se diferenciaban inicialmente de Pablo (Hch 9,29) y ponían el acento en la superación del templo, del culto y del sacerdocio judío. Los Hechos de los Apóstoles recogen de forma positiva esta teología, con la cual Lucas toma distancia respecto del templo (Lc 24,53; cf. Hch 28,25-28), presentándolo como resultado de un proceso de reflexión teológica, cuyo portavoz es Esteban. Los grupos johaneos están cercanos a esta postura y se caracterizan por la ruptura con el judaísmo, la mística cristológica y la importancia del Espíritu: se cristologizan los sacramentos para distanciarse del culto judío. El cuarto evangelio está cercano a la cristología de Efesios y Colosenses, pero se aleja de ellos por su rechazo global de los judíos. El Apocalipsis es claramente anti-romano (en contra de la primera carta de Pedro, Filipenses, o Lucas), pero valora a los apóstoles mucho más que los escritos johaneos. Tanto éstos como la tradición helenista resaltan la destrucción del templo y su sustitución por el resucitado (Jn 2,19; Hch 6,14).

La idea de la misión está muy limitada en Juan, en favor de la cohesión de la fraternidad cristiana. La fuerte estructura carismática tiene un claro interés cristológico más que eclesiológico, aunque se acentúa una teología del discipulado respecto a los ministerios u oficios institucionales. Quizá está influido por una teología de samaritanos convertidos al cristianismo, que valoraban más a Moisés que a David. También la carta a los Hebreos, que puede dirigirse a judeo-cristianos que sienten añoranza por el viejo culto hebreo, conecta con la teología helenista en la crítica al templo, el sacerdocio levita y el culto sacrificial. Quizá esta carta a los Hebreos se haya escrito para judíos de Roma por un discípulo de Pablo. En ella hay una fuerte valoración de la humanidad de Cristo, lo cual la aleja de la cristología johanea. Luego tuvieron continuidad en la *carta de Bernabé,* en la *carta a Diogneto* y en el apologeta Arístides, todos ellos muy críticos con el culto judío.

Estas diversas corrientes muestran que el Nuevo Testamento presenta una historia del cristianismo primitivo fuertemente impregnada de teología. Hay pluralidad de cristianismos desde el centro unificador que dan las cristologías. La vida, obra y significación de Jesús se transmite de forma plural y los límites del canon se clarifican con los escritos no canónicos. Algunos de ellos fueron contemporáneos de los canónicos y recibidos por la Iglesia como apostólicos o apologéticos. Hubo disensiones acerca de cuáles se deberían aceptar para el Nuevo Testamento, conservarlos como tradición posterior o excluirlos del cristianismo, constituyendo los apócrifos. No se puede establecer una demarcación clara entre el nacimiento del catolicismo y la situación anterior del cristianismo, ni tampoco entre la época carismática y la institucional, o entre la apertura al judaísmo y el cierre de la misión judía.

La vieja polémica sobre una posible degeneración del cristianismo ha sufrido una modificación sustancial a partir de la lectura crítica e histórica del Nuevo Testamento. Se ha pasado de poner un corte en la época constantiniana, como si con Constantino comenzara la transformación del cristianismo, a una datación anterior. Hoy el problema es determinar cuál es el núcleo del Nuevo Testamento, qué escritos son esenciales y cuáles secundarios, y hasta qué punto Pablo es el centro del Nuevo Testamento o sólo uno de sus pilares fundamentales. Santiago, Pablo, Juan y Pedro no son sólo cuatro figuras importantes del cristianismo primitivo, sino que representan a cuatro teologías. No cabe duda de que entre ellas es la petrina la que alcanzó un mayor con-

senso entre las iglesias. Esto no quiere decir que se anularan las tradiciones paulinas, johaneas o santiaguistas, pero sí que la significación esencial de Pedro fue la de mediar y procurar la unidad, amenazada por tensiones eclesiales. De ahí el progresivo ascenso e importancia de la teología petrina en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento refleja una evolución histórica y teológica que no admite cortes, impugnaciones y selecciones como las que se pretenden hoy. Desde fuera procedemos selectivamente a evaluarlo y a establecer etapas artificiales y que dependen de nuestros criterios de evaluación[24]. En realidad, el Nuevo Testamento, como la Biblia en su conjunto, refleja la maduración religiosa de unas comunidades que se sienten enraizadas en Jesús, al que cada una interpreta de forma diversa según su propia historia, cultura y tradiciones teológicas. Así surgió la Iglesia y el cristianismo. No es admisible una armonización que oculte su compleja pluralidad. Los escritos hay que entenderlos como cristalizaciones de una experiencia religiosa dinámica y abierta, sometida a constantes evoluciones e interacciones. Por eso hay tensiones, contradicciones y polarizaciones entre los escritos. La muerte del fundador y la eclosión de una fuerte experiencia espiritual es la que posibilita esta multiplicidad de escritos y de teologías. A su luz, cobra mayor relevancia el significado teológico de Pedro, que va mucho más allá de su realidad histórica.

3. Eclesiología de comunión y primado del papa

Los orígenes del cristianismo en Roma no son claros. En ella había una fuerte colonia de judíos, que algunos autores calculan en torno a los 50.000, y que podría haber sido el punto de partida para la expansión del cristianismo. Pablo estuvo prisionero en Roma (Hch 28,15-16.30-31), mientras que las tradiciones sobre la estancia de Pedro y su posterior martirio con Pablo, bajo el gobierno de Nerón, remontan a la segunda mitad del siglo II. No conocemos nada de su vida en Roma, de su predicación y de las circunstancias de su martirio, aparte de las alusiones esporádicas de algunos escritores del siglo III, cuyo valor histórico es poco fiable, ya que en ellas se mezclan leyendas, devociones y comentarios de segunda mano[25]. La mayoría de los cristianos conocen las leyendas apócrifas, como los *Hechos de Pedro*, que narran las aventuras de Pedro en Roma, su lucha con Simón el Mago, su intento de huida hasta reencontrar a Cristo y su vuelta, para ser crucificado boca abajo. Estos relatos carecen de valor histórico. Pertenecen más bien a la religiosidad popular del siglo III.

a) Los comienzos de la iglesia de Roma

No conocemos cuándo se dio el paso de un gobierno colegial de presbíteros-obispos al de un obispo monárquico que presidiera la iglesia. Ya sabemos que la *carta de Clemente* la envía «la iglesia de Dios que mora en Roma» a la de Corinto *(1 Clem.*, 63,3; 65,1), sin que haya la menor alusión al obispo. Lo

---

[24] E Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga [4]1965, 214-36, G Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20 Jahrhunderts*, Maguncia 1974

[25] Según una tradición recogida por Eusebio en el siglo IV y que remonta a Clemente de Alejandría, el evangelio de Marcos sería un resumen de la predicación de Pedro en Roma *(Hist eccl*, II,15, VI,14,6) Esta opinion no es asumida hoy por la mayoría de los comentaristas, aunque sí sostienen algunos que el evangelio pudo escribirse en Roma Pero tampoco esto es claro Las primeras alusiones al martirio de Pedro y Pablo son de mediados del siglo II *(1 Clem*, 5, *IgnRom*, 4,3), pero sólo a finales del siglo II se afirma que la iglesia de Roma ha sido fundada por ambos apóstoles (Ireneo, *Adv Haer*, III,3,1, Eusebio, *Hist eccl*, II,25,8) Tertuliano y Jerónimo hablan tambien de la predicacion y martirio de ambos en el mismo día, mientras que Eusebio transmite una noticia del presbítero Gayo, según la cual se habrian encontrado los restos de ambos en la via ostiense hacia el año 200 (Eusebio, *Hist eccl*, II,25,6) La actual basilica de San Pedro remite a una vieja construcción del emperador Constantino, y esta es posible que surgiera con ocasión de esos restos a los que alude Gayo La muerte de Pedro y Pablo en Roma no fue cuestionada en la tradicion de los primeros siglos, aunque no tenemos certeza sobre el momento histórico en que ocurrió, probablemente hacia el año 64 a 66, cf K Frochlich, «Petrus, II» *TRE* 26 (1996) 275-76, R Brown - J P Meier, *Antioch and Rome*, Nueva York 1983, 92-104, 191-201, E Kirschbaum, *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas*, Madrid 1954, 30-56

mismo ocurre en las cartas de Ignacio de Antioquía, que no nombra al obispo cuando se dirige a Roma, a pesar de su insistencia en resaltar la importancia del obispo en cada iglesia. El primer testimonio que alude al obispo de Roma es el *Fragmento Muratori*, de finales del siglo II, que afirma que Hermas es el hermano del obispo de Roma Pío. Pero ese supuesto obispo tampoco se menciona nunca en los escritos de Hermas y resulta poco probable que siendo Hermas un esclavo (*Vis.*, I,1) tuviera un hermano obispo. Ni Ireneo, ni Tertuliano, ni Orígenes hacen la menor alusión, aunque conocían los escritos de Hermas.

Las diversas listas episcopales romanas que conocemos son tardías y no coinciden ni en los nombres, ni en la cronología. Posiblemente se construyeron para mostrar la continuidad episcopal a partir de personajes conocidos de esa iglesia, a los que se presenta como obispos. Ireneo puso como primer obispo de Roma a Lino y Tertuliano a Clemente (según él, ordenado por el mismo Pedro). Otras listas, de mediados del siglo III, arrancan ya de Pedro como primer obispo de la iglesia romana, con lo que el apóstol se convertiría en el primer jerarca de una iglesia local. La afirmación de Jerónimo, recogida luego por Eusebio, de que Pedro vivió durante 25 años en Roma, teniendo a Lino y Cleto como auxiliares (que luego fueron sus sucesores) es incompatible con la tradición histórica, que data su muerte bajo el imperio de Nerón en la década de los años 60. Hay muchas listas sucesorias parecidas en otras iglesias importantes, como Antioquía, Alejandría y Jerusalén, sin que tengan un valor histórico fiable al enumerar las personas y su cronología[26].

En Roma, la sucesión episcopal surgió probablemente en la segunda mitad del siglo II[27]. La comunidad judía romana carecía de un gobierno centralizado y estaba dispersa en una docena de sinagogas, lo cual hace más verosímil la tardanza en surgir el obispo monárquico en la iglesia romana. No hay por tanto una sucesión episcopal inicial, ni la sucesión apostólica puede entenderse de forma mecánica. La que tiene importancia es la iglesia romana por su capitalidad e importancia económica y política; por ser una iglesia muy conocida con vinculaciones con todas las otras (como muestra la carta de Clemente de Roma a los corintios); por su hospitalidad y generosidad (Ignacio de Antioquía afirma que está puesta a la cabeza en la caridad, y esto lo corrobora Dionisio de Corinto) y, sobre todo, por su doble relación apostólica con Pedro y Pablo. Ireneo de Lyon afirma que todos deben estar de acuerdo con esta iglesia, que es la que tiene «la principalidad más potente», quizá aludiendo a su apostolicidad y también a la solidez de su doctrina, que contrastaba con las que difundían los gnósticos. Estos testimonios muestran la importancia de la iglesia romana desde el siglo II. Es además una iglesia que cuenta con importantes recursos económicos, que emplea en atender a los pobres y visitantes de otras iglesias, y siempre fue famosa su excelente administración y eficiencia, como corresponde a la capital de un gran imperio.

Sin embargo, de ahí no se puede deducir ni una primacía jurídica ni apostólica de esa iglesia. Ni hay tampoco en ella la menor alusión a Pedro para sostener derechos algunos sobre otras iglesias. Como otras iglesias principales, interviene en los asuntos que afectan a todos los cristianos y mantiene relaciones epistolares con otras iglesias, sin que se puedan deducir de ahí derechos y privilegios algunos. Víctor I (180-198) intervino en un conflicto con las iglesias de Asia menor, que no aceptaban el calendario litúrgico que se utilizaba en Roma. Ya antes hubo tensiones por el mismo motivo entre Policarpo de Esmirna y el obispo Aniceto. Víctor manda que se celebren sínodos para resolver esta cuestión, amenazando con excomulgar a las iglesias que no acepten su calendario. Hay aquí una clara intervención autoritaria fuera de Roma, pero, aparte de que casos parecidos pueden mostrarse en obispos de otras iglesias importantes que excomulgaban a aquellos con los que tenían conflictos, su intervención no fue aceptada por las otras iglesias. El mismo Ireneo, que alababa la principalidad de la iglesia romana, rechaza esta intervención del papa Víctor y

---

[26] Un buen estudio de estas listas episcopales romanas es el de E. Caspar, *Geschichte des Papsttum*, I, *Römische und Imperium Romanum*, Tubinga 1930, 7-16.

[27] W. de Vries, «Die Entwicklung des Primats in den ersten drei jahrhunderten», en *Papsttum als ökumenische Frage*, Munich 1979, 114-16.

no le concede derecho alguno a intervenir autoritariamente en otras iglesias[28].

En el siglo III hay una creciente toma de conciencia de sus obispos, que comienzan a desplegar su autoridad dentro y fuera de su iglesia. Tertuliano se enfrenta con un obispo, al cual llama irónicamente «obispo de obispos» y «pontífice máximo», cuando quiere imponer en las iglesias una praxis penitencial menos rigurosa de lo que pretende Tertuliano[29]. Pero es inseguro si se refiere a Calixto de Roma (217-22) o al obispo de Cartago, que era una importante ciudad africana. Aparte de esto, tenemos cartas ocasionales de obispos de Roma que confirman decisiones tomadas por otras iglesias, que les habían sido comunicadas, siguiendo la praxis habitual entre las iglesias importantes. No hay nada especial en estas relaciones epistolares. Los primeros testimonios sobre una primacía romana datan de la época de Cipriano de Cartago. Cipriano es el primero en hablar de una «Cátedra de Pedro» en Roma e interviene aprobando la actitud del papa Cornelio (251-253) respecto a los lapsos, es decir, los apóstatas de la fe durante las persecuciones. El papa tiende a la tolerancia y la flexibilidad en contra de Novaciano, y Cipriano le apoya y resalta su autoridad apostólica.

Según Cipriano, todos los obispos son sucesores de Pedro. El es quien por primera vez en la historia utiliza el pasaje de Mt 16,16-18 para legitimar la autoridad no del obispo de Roma en particular, sino de todos los obispos en general. Para él, la Iglesia es «la cátedra fundada por el Señor sobre Pedro», de la que participan todos los obispos[30]. Cipriano es el episcopalista más decidido del siglo III y nadie como él afirmó la soberanía del obispo en su iglesia. Sin embargo, su alusión al pasaje de Mt 16,16-18 se volvió contra él cuando tuvo un enfrentamiento con el papa Esteban I (254-57). El papa le exige, aludiendo a su autoridad personal en virtud de la sucesión de Pedro, que deponga su actitud de «rebautizar» a los herejes cuando éstos entran en la iglesia católica. Es la primera vez que un papa exige obediencia a un obispo (de una iglesia occidental, es decir, que pertenece al patriarcado de Roma), en virtud de la sucesión de Pedro. Cipriano le responde que Pedro no ha exigido nunca un primado, y menos que le obedezcan[31]. Ningún obispo puede obedecer a otro y ninguno puede comportarse como «obispo de obispos» (aludiendo al título irónico usado por Tertuliano). Firmiliano de Cesarea apoya a Cipriano contra el papa, al que también ataca porque se considera «sucesor de Pedro[32]. Cipriano mantiene su actitud y es apoyado también por el obispo de Alejandría, que escribe al papa para que acepte el

[28] N Brox, «El conflicto entre Aniceto de Roma y Policarpo de Esmirna» *Conc* 71 (1972) 33 42, I E Anastasiou, «Idee und historische Entwicklung des Petrusamtes vor Nikaia», en *Konziliaritat und Kollegialitat*, Innsbruck 1975, 142-54, W de Vries, «Primat und Kollegialitat auf den Synoden von Nikaia» *Ibid*, 155-61

[29] Tertuliano, *De pudicitia*, 1,6 «El maximo pontifice, el obispo de los obispos, promulga un edicto » Es muy discutido si se refiere a Calixto de Roma o al obispo de Cartago, cf J Quasten, *Patrologia*, I, Madrid ²1968, 535-36

[30] Por una parte, «los demás apóstoles eran lo que Pedro, dotados de la misma participacion solidaria de honor y poder» Por otra, «a Pedro se le otorga el primado y se muestra con ello una sola iglesia y una sola catedra Y todos son pastores, pero el rebaño es uno solo, que es apacentado por todos los apostoles en unanime concordia El que abandona la catedra de Pedro, sobre el que esta cimentada la Iglesia, ¿va a creer que esta dentro de la iglesia?» *(De Cathol Eccl Unitate*, 4, *Ep*, 59,7,3), «Nuestro Señor, cuyos preceptos debemos respetar y observar, al ordenar los honores debidos al obispo y al plan de la iglesia, habla en el evangelio y dice a Pedro "Yo te digo que tu eres Pedro y sobre esta piedra ( )" (Mt 16,16 19) De aqui parte, a traves de la serie de tiempos y sucesiones, la elección de obispos y la organizacion de la iglesia, de modo que la iglesia descansa sobre los obispos y toda la actuacion de la misma se rige por estos mismos jefes» *(Ep*, 33,1, 75,16, *De Cathol Eccl Unitate*, 4) Para Cipriano, todos los obispos participan de la cátedra de Pedro, no solo el de Roma, y todos los apostoles tienen el mismo poder que Pedro Hay comunicacion con Roma, en funcion de la unidad de la iglesia, pero no un reconocimiento jurisdiccional de su poder

[31] En la carta 74 informa Cipriano al obispo Pompeyo de su disputa con el obispo de Roma, al que censura con acritud, cf A Davids, «Una o ninguna La doctrina de Cipriano sobre la Iglesia y la tradicion» *Conc* 71 (1972) 43-49, 128-33, E Caspar, *Geschichte des Papsttum*, I Tubinga 1930, 72-83, 90-92

[32] «Me lleno de indignacion ante esta necedad tan manifiesta y clara de Esteban, porque quien se gloría de la dignidad de su episcopado y defiende su posicion de sucesor de Pedro, sobre el cual establecio el fundamento de la Iglesia ( ) Esteban, que se gloria de tener la cátedra de Pedro por sucesión, no se mueve por ningun celo contra los herejes» (Firmiliano a Cipriano, *Ep*, 75,17,1-2)

pluralismo eclesial sin excomuniones ni enfrentamientos[33]. Queda el hecho de que por primera vez se ha vinculado el papa a Pedro en función de la promesa escriturística de fundar la Iglesia. Hasta el siglo IV no vuelve a resurgir esta teología propapal, desconocida en el Nuevo Testamento.

Por otra parte, hay datos que muestran la creciente conciencia petrina del obispo de Roma en el siglo III y las alusiones a Pedro se multiplican en los documentos de esa iglesia. Esteban I rehabilita a dos obispos españoles que habían sido depuestos en un sínodo, y el mismo Cipriano reconoce indirectamente el derecho de intervención papal cuando le pide que deponga al obispo de Arles[34]. Roma comienza a ser una instancia a la que se recurre cuando hay conflictos en las iglesias de occidente. En el siglo III hay intervenciones que denotan su autoridad en la iglesia latina, aunque sólo interviene en casos excepcionales y tiene que asumir la independencia de obispos como el de Cartago, que se niegan a aceptar sus decisiones. La autonomía de la iglesia africana respecto del papa sirvió de freno a la expansión papal, pero esto se perdió con la invasión de los vándalos y luego con la aniquilación árabe del cristianismo en el norte de África. Estos acontecimientos históricos favorecieron el creciente influjo de la iglesia de Roma en occidente, aunque el papa no intervenía en los asuntos internos de cada iglesia, excepto en casos excepcionales de conflicto.

No hay que olvidar que el obispo de Roma tiene tres ámbitos distintos de autoridad: en cuanto obispo de una iglesia local, la romana, en cuanto patriarca de occidente (sobre el que ejerce una autoridad similar a la de los obispos de Alejandría y de Antioquía en sus patriarcados) y en cuanto primado de la iglesia universal. Su autoridad en Roma es indiscutida, una vez que se ha impuesto la idea de que en cada iglesia sólo debe haber un obispo contra las pretensiones de los antipapas. Su primacía en occidente también se desarrolla progresivamente, más de hecho que en teoría, siendo cada vez más frecuente que se acuda a ella cuando hay enfrentamientos entre las iglesias o conflictos episcopales. En cambio, hasta el siglo IV no hay pretensiones de primacía respecto de las iglesias orientales.

b) El primer obispo dentro de la iglesia universal

El problema eclesiológico se complica desde el siglo IV por las intervenciones de los emperadores, tanto a favor de Roma como de su rival Constantinopla. La eclesiología se convierte en parte de la política imperial, con lo que el poder político se transforma en un factor decisivo para las estructuras eclesiales. No hay que olvidar que en la iglesia antigua es el emperador y sus delegados, no el papa, el que convoca y preside los concilios, incluidos los ecuménicos, el que los costea y vigila por su desarrollo, y el que sanciona los decretos dogmáticos y les da fuerza de ley en el imperio. Durante los siglos IV y V hay abundantes edictos imperiales con penas y sanciones para los herejes y cismáticos, y son los mismos papas los que frecuentemente acuden a su autoridad para que intervenga en conflictos eclesiales y actúe contra los herejes. A partir de la conquista de Roma por los bárbaros (455), también los emperadores de oriente favorecieron el liderazgo de Roma como medio para influir en occidente y resistir a la presión de los invasores. Esta política imperial facilitó la mundanización del papado y el desarrollo de sus pretensiones eclesiales como primado.

El derecho romano se constituyó en la base del cristiano, del mismo modo que se asumieron las estructuras políticas y administrativas del imperio. Así se formó una curia romana, similar a la imperial, y

---

[33] La negativa de Cipriano a aceptar la reconciliación de los herejes sin bautismo, contra el parecer del papa Esteban (254-57), se recoge en la carta 75. No hay que olvidar que Cipriano es el primero que habla de los cismáticos que acuden a la «cátedra de Pedro y a la iglesia preeminente, de donde proviene la unidad sacerdotal», sin deducir de ahí la primacía del obispo de Roma en la iglesia porque «a cada pastor le ha sido asignada una porción del rebaño que el debe dirigir y gobernar. De su conducta solo debe dar cuenta a Dios» *(Ep.*, 59,14, 72,3, 55,8). Para Cipriano, todos los obispos son iguales en derechos e independientes. «Con tal que se mantenga el lazo de la concordia y permanezca la fidelidad indisoluble a la unidad de la iglesia católica, cada obispo dirige y reglamenta su administración, debiendo dar cuentas de sus intenciones a Dios» *(Ep.*, 55,21).

[34] *Ep.*, 68.

se comenzaron a utilizar expresiones de autoridad y potestad propias del estilo de la corte. A partir del siglo IV, comienza un nuevo capítulo de la eclesiología. El edicto de tolerancia del emperador Constantino y los primeros sínodos ecuménicos facilitaron el paso de una confederación de iglesias autónomas a una universal, reunida en concilios y estructurada en cinco grandes patriarcados o regiones eclesiásticas, cada una con su propia tradición, derecho, liturgia y autonomía episcopal. El canon 6 del concilio de Nicea determinó que las iglesias de Alejandría, Antioquía y Roma eran las principales, y ejercían un control sobre las de su propio ámbito territorial. La Iglesia de Jerusalén recibió también un rango honorífico, pero fácticamente carecía de importancia política y eclesial.

En virtud de los cánones del concilio de Nicea, Roma promovió en el siglo IV la autoridad de los obispos metropolitas, los de las iglesias más importantes, y la participación de éstos en la elección de los obispos de su provincia eclesiástica. Se busca consolidar una estructura eclesiástica que correspondiera a la del Estado romano. En cambio, en el siglo V, Roma apoya al clero local y al pueblo en la elección de obispos contra la presión de los metropolitas que se habían vuelto muy poderosos[35]. Roma comienza a multiplicar sus intervenciones en las otras iglesias, cada vez con mayor conciencia de autoridad. Desde el siglo V se usó el término de «principado» para designar el poder papal[36]. Posteriormente, el canon 3 del concilio de Constantinopla (381) reconoció a la nueva Roma, es decir, a Constantinopla, el segundo puesto en la primacía honorífica, después del de la vieja capital del imperio. El emperador Teodosio II concedió a Constantinopla el año 421 los mismos derechos en oriente que a Roma en occidente. Esto fue confirmado y ampliado al ámbito jurisdiccional por el canon 28 del concilio de Constantinopla el 451, a pesar de la protesta contraria de Roma.

El principio subyacente a estas decisiones conciliares es el de la importancia política de la ciudad, que determina la del obispo (canon 17 del concilio de Constantinopla), mientras que el papa León I lo rechaza apelando a su doble apostolicidad y a su antigüedad como fuente de sus derechos y rango. De la misma forma que Roma asumió la sucesión de Jerusalén como centro del cristianismo, así ahora, Constantinopla, como nueva capital, reivindica las funciones de Roma. Si hasta el siglo IV prevalece la idea de la apostolicidad de las iglesias, que da la primacía a Roma, Antioquía y Alejandría, ahora se pone el acento en la preeminencia del obispo, en cuanto sucesor de Pedro, así como en darle a esa sucesión un contenido jurídico y administrativo que antes no existía. Ahí es donde se da el choque de teologías y donde los conflictos entre iglesias pasan a ser choques de obispos[37].

Surge así una teología de derechos y de jurisdicción que es la base desde la que se desarrolla la teología del primado del papa. El patriarca de Constantinopla, y en general las iglesias orientales, intentan limitar esas pretensiones jurisdiccionales de los papas y dejarlas sólo como una cuestión de honor y de autoridad moral. En cambio Roma pretende dar contenido material a su primacía. En realidad, el reconocimiento de los derechos papales varía según los vaivenes de la situación política y eclesial. El concilio de Sárdica (343) establece que hay un derecho de apelación a Roma cuando hay graves conflictos en las iglesias, por ejemplo la deposición de un obispo. Esta decisión nunca fue aceptada por los orientales y el concilio nunca fue reconocido como ecuménico, es decir, con validez universal. De hecho, las mismas iglesias orientales apelan al obispo de Roma cuando creen que éste va a favorecerles en sus disputas con otras iglesias, mientras que lo rechazan cuando no necesitan de su apoyo.

Por su parte, el emperador Graciano (378) confirma con un decreto el derecho de apelación a Ro-

[35] J. Spegl, «Das entstehende Papsttum, die Kanones von Nizäa und die Bischofseinsetzungen in Gallien», en G. Schwager (ed.), *Konzil und Papst*, Munich 1975, 43-61.

[36] J. M. Aubert, «Modèles politiques et structures d'Eglise»: *RSR* 71 (1983) 169-73; D. Staniloae, «Die Entstehung des Petrusamtes in orthodoxer Sicht», en *Konziliarität und Kollegialität*, Innsbruck 1975, 136-41; J. Gaudemet, *L'Église dans l'émpire romain (IV-V siècles)*, París 1958, 410-16.

[37] Esta confrontación de teologías ha sido analizada por J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 137-52.

ma para todo occidente, quedando oriente para Constantinopla. Esta política imperial favorece la autoridad de ambas para intervenir en las «causas mayores», es decir, en los conflictos graves de las iglesias, respetando siempre la autonomía de éstas en la vida ordinaria. Posteriormente, Valentiniano III, emperador de occidente, proclama el 445 la primacía del obispo de Roma sobre la iglesia universal, mientras que su colega Teodosio II, emperador de oriente, sólo lo reconoce como patriarca de occidente y le amonesta para que no se mezcle en los asuntos de las iglesias orientales. No hay un gobierno centralizado de la iglesia, sino una estructura patriarcal, los cinco patriarcados, que preside la comunión de iglesias e interviene en los asuntos importantes. Los cuatro primeros concilios ecuménicos, todos convocados por el emperador, reflejan el enfrentamiento entre la concepción colegial y sinodal de la autoridad por parte de oriente y los intentos romanos de primacía personal. Nunca se llega a un consenso en este punto, ya que cada parte tiene una teología de Pedro, una diferente concepción de su sucesión y una distinta interpretación acerca de cuáles debían ser las funciones del obispo de Roma, tanto a nivel de patriarca como de primado.

Roma interviene cada vez más en los conflictos de las iglesias orientales, por ejemplo apoyando a Atanasio contra sus adversarios, incluido el mismo emperador. El concilio de Efeso (431) se reúne a causa del conflicto entre el patriarca de Constantinopla, Nestorio, y el de Alejandría, Cirilo. Roma interviene a favor del segundo y, cuando el concilio decide destituirlo y declararlo hereje, los delegados papales intentan que esa decisión conciliar se vea como una aceptación de la decisión papal. Esto no lo acepta ni el mismo Cirilo, porque no admite la jurisdicción papal para la iglesia universal. Oriente da siempre la preferencia a las decisiones de los concilios ecuménicos, que representan la eclesiología de comunión, mientras que los papas Julio I (337-352) e Inocencio I (401-417) se esfuerzan por adquirir un derecho de veto o de confirmación respecto de sus decretos. La tensión entre el concilio ecuménico y el primado papal se ha mantenido hasta hoy y refleja las diferentes teologías.

En este contexto podemos comprender que ya no se trata simplemente del ministerio petrino, ni del problema de su sucesión en el obispo de Roma (como afirman los papas) o en todos los obispos (como subrayan san Cipriano, san Agustín y el conjunto de las iglesias orientales). El problema ahora es el conjunto de competencias de cada obispo en particular y de los patriarcas en general, y dentro de esta estructura las funciones y atribuciones del obispo de Roma. Si en el Nuevo Testamento no se puede hablar de una autoridad de Pedro sobre los otros apóstoles, ahora sí hay una pretensión de autoridad que va mucho más allá de la que tuvo el mismo Pedro. Lógicamente, para resolver el problema no puede apelarse a la Escritura, aunque se utilizaron diversos pasajes para legitimar las posturas en conflicto, sino al reconocimiento por parte de las iglesias. La misma idea del primado es ambigua, ya que se puede entender en un sentido honorífico y litúrgico, como pretende oriente, o en uno jurisdiccional y administrativo, como reclama occidente. Tampoco hay acuerdo acerca de si hay un primado eclesial o algo que deriva del mismo Cristo. La misma sucesión de Pedro tiene un sentido colectivo en la mayoría de las iglesias, todos los obispos son sucesores de Pedro, mientras que Roma le da un sentido personal restringido[38].

Los papas sistemáticamente desarrollaron sus pretensiones de autoridad con títulos, insignias y símbolos que la resaltaran. El papa Dámaso (366-84), español, asumió el título de «pontífice de la religión» y recibió del emperador el derecho a juzgar a los obispos de occidente en casos conflictivos. Las viejas traducciones latinas usaban el título de pontífice para el sacerdocio judío, y hasta finales del siglo IV no fue utilizado por ningún obispo. El pontífice era el intermediario o mediador (el que tiende el puente o el que prepara el camino) entre Dios y los hombres, así como la autoridad suprema religiosa (y no simplemente un «primus inter pares»). Fue un título imperial, en función del cual el emperador intervenía en los asuntos eclesiales, hasta que renunció a él el emperador Graciano el año 382. Luego se convirtió en usual y todavía en el 425 se aplicó a san

[38] P. V. Díaz - T. Camelot, *Historia de los dogmas*, III/3a-b: *Eclesiología. Escritura y patrística hasta san Agustín*, Madrid 1978, 215-23; 228-33.

Agustín el título de «sumo pontífice». El papa León I es el que utilizó por primera vez el título pagano de «pontífice máximo o sumo pontífice», que luego usaron ampliamente los papas renacentistas y que el concilio de Trento reservó al papa. El hecho de que los obispos primero y luego el papa utilizaran este título es un signo del cambio que se estaba dando en el ministerio episcopal[39].

Además, Dámaso reivindicó para sí el título de «sede apostólica», aunque hasta mediados del siglo IV toda sede episcopal era apostólica. Desde el siglo V se generaliza el título de «primera sede» para Roma. Dámaso apela por segunda vez en la historia a la promesa a Pedro (Mt 16,16-19) para legitimar sus pretensiones jurídicas respecto a Constantinopla, a lo cual se oponen san Ambrosio de Milán y san Hilario de Poitiers en occidente. Su sucesor, el papa Siricio (384-399), utilizó el título de «señor apostólico» y reclamó para sí una «solicitud o cuidado» por todas las iglesias, que le daba derecho a intervenir en ellas. Le sucedió Anastasio I (399-402), que llamaba a Pedro «príncipe de los apóstoles», apoyándose en la teología de Casiano y Jerónimo. Anastasio I utilizó en sus decretos el estilo jurídico imperial (discernimos, decretamos, constituimos, etc.), y afirma que la autoridad papal es, por sí misma, creadora de derecho. Los pronunciamientos papales se convirtieron en fuente normativa de la legislación, siguiendo así la tradición política que concedía a los soberanos la potestad de crear normas jurídicas. Las colecciones de decretos papales en el siglo V prepararon el derecho pontificio que se convirtió en una de las fuentes canónicas y políticas de occidente.

Esta sistemática consolidación de la autoridad papal prosiguió en el siglo V. Inocencio I (402-417) afirma que toda la autoridad de los obispos viene de Pedro y que el papa tiene capacidad de modificar las resoluciones de los sínodos. Bonifacio I (418-422) une el título de «principado», que estaba reservado al emperador, al de «sede apostólica» y afirma que la jurisdicción romana se extiende a todo el oriente. La imagen paulina de la cabeza y los miembros, que hasta el Ambrosiaster se aplicaba en exclusiva a Cristo, se adopta ahora para designar la relación entre la iglesia romana y las otras. Por otra parte, Optato de Milevo (370) es el primero que establece una equivalencia entre la palabra aramea «Cefas» y la latina «Caput», lo cual fue recogido por Isidoro de Sevilla y constituyó un argumento fundamental para sostener la monarquía absoluta papal en el siglo XII[40].

Estas pretensiones culminaron en el pontificado del papa León I el Grande (440-461), el cual hizo de la identidad entre Pedro y el papa la fuente de su poder indiscutible. La aclamación con la que el concilio de Calcedonia aceptó la postura defendida por Roma, la interpretó el papa como un reconocimiento de su autoridad universal. Su prestigio se afianzó cuando logró parar a Atila a las puertas de Roma. El papa comenzó a sustituir al emperador como protector de la ciudad de Roma y adoptó el ceremonial de la corte imperial, que se convirtió en el de la corte pontificia. El papa Gelasio I (492-496) afirmó que el papa tiene autoridad sobre los mismos concilios y prohibió cualquier apelación contra las decisiones de la iglesia de Roma. De esta forma, la conciencia del primado se fue haciendo cada vez más patente y los papas ampliaban sus competencias y derechos. El papa es el único patriarca de occidente, a diferencia de oriente en que compiten varios entre sí, lo cual facilitó su creciente importancia y poder. Además, la iglesia norteafricana, que era la que más conciencia tenía de su propia autonomía, fue la primera en desaparecer por las invasiones bárbaras (455) y árabes (689). Estos acontecimientos favorecieron la penetración de la teología romana[41].

Roma era, sin discusión, la primera iglesia, así como un referente doctrinal y disciplinar para las occidentales, aunque los sínodos y elecciones de

[39] P. Stockmeier, «Die Übernahme des Pontifex-Titulus in Spätantiken Christentum», en G. Schwaiger (ed.), *Konzil und Papst*, Munich 1975, 75-85; H. Marot, «La collegialité et le vocabulaire episcopale du V au VII siècle», en *La collegialité episcopale*, París 1965, 59-98.

[40] Y. Congar, *Etudes d'ecclésiologie médiévale*, Londres 1983, 5-42.

[41] J. Gaudemet, *L'Église dans l'émpire romain (IV-V siècles)*, París 1958, 416-51; P. Stockmeier, «Das Petrusamt in der frühen Kirche», en *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*, Stuttgart 1970, 61-79.

obispo se daban sin intervención de Roma. Había un fuerte sentido de la colegialidad, que se expresaba en la vinculación entre los obispos de cada provincia y en los concilios provinciales o regionales. La comunión con Roma fue un elemento fundamental de ortodoxia, por lo menos desde Ireneo de Lyon, lo cual no quitaba disensiones y conflictos concretos, como ocurrió con el obispo Cipriano de Cartago[42]. El obispo de Roma ejercía una autoridad indiscutible y directa sobre la Italia central (la Italia suburvicaria, de la que el papa era el metropolita) y en general sobre toda Italia, de forma parecida a la que tenía el obispo de Alejandría sobre todo Egipto. En Italia central, el papa ejercía como metropolita o arzobispo, presidía el sínodo romano y consagraba a los obispos de las ciudades de su provincia eclesiástica, que hoy llamaríamos archidiócesis, los cuales le prestaban un juramento de obediencia. En el norte de Italia había iglesias con autonomía de Roma, sobre todo la de Milán y desde el siglo V las de Aquileya y Ravena.

Las provincias eclesiásticas occidentales eran autónomas en lo que concierne a la elección, consagración y gobierno de los obispos. Pero aparte de las leyes canónicas de sus concilios provinciales y los nacionales (como los famosos concilios visigodos de Toledo), aceptaban los decretos de los papas y le reconocían como tribunal de apelación. En los siglos VI y VII hubo una decadencia de las provincias por las invasiones de los bárbaros y el hundimiento del imperio. Los papas procuraron establecer una suerte de patronazgo romano, sobre todo en Italia, favoreciendo en las elecciones episcopales a los candidatos más aptos y uniendo diócesis que habían quedado despobladas por las invasiones. Pero estas intervenciones fueron esporádicas y puntuales, obedecían a una situación de emergencia, sin cuestionar nunca la autonomía ordinaria de las iglesias[43].

La conflictividad se mantuvo en oriente, que aceptaba su primacía honorífica, pero defendía celosamente su autonomía canónica, litúrgica, administrativa y jurisdiccional. El papa fracasó cuando intentó ampliar a oriente sus prerrogativas en occidente. En oriente se veía la iglesia como una pentarquía, cinco patriarcados, cada uno autónomo y en comunión con los otros, sin admitir un gobierno central de la Iglesia ni la intervención de Roma en otras iglesias. Por otra parte, la concepción oriental es mística y sacramental, no jurídico-administrativa como la romana. Para los orientales, la autoridad proviene del sacramento del orden, por eso rechazan que el papa tenga más autoridad que el resto de los obispos. Sólo aceptan una primacía litúrgica y honorífica. Esto es lo que llevó al conflicto posterior. Oriente mantuvo su eclesiología, mientras que Roma intentó extender sus competencias en la línea de una eclesiología universal con el papa por cabeza. Las prerrogativas que tenía como arzobispo de Roma sobre los obispos de su provincia se extendieron progresivamente a toda Italia y luego a todo occidente, y sus competencias como patriarca de occidente abarcaron a oriente. La historia de esta extensión del poder pontificio es también la de las rupturas de la Iglesia, primero entre oriente y occidente, entre la iglesia latina y la ortodoxa, luego entre católicos y protestantes. Pero esa historia no es ya la de la iglesia antigua, sino la de la época medieval.

c) La monarquía pontificia y el origen de un gobierno central

La tradición patrística ha dejado el legado de una teología del primado, sobre todo a partir del siglo V, y de una falta de consenso en torno a sus funciones. En la época medieval surgió un nuevo modelo, la monarquía pontificia a comienzos del segundo milenio, con antecedentes desde los siglos VI al X. Por una parte, hubo un nuevo contexto histórico por el hundimiento del imperio romano (476) y la irrupción de los pueblos bárbaros. Desapareció también

[42] G Tımoseff, «Die Idee des Stuhles Petri in ihrer Entwicklung in vornikaischer Zeit», en *Konziliarität und Kollegialität*, Innsbruck 1975, 131-36

[43] H Marot, «Descentralizacion estructural y primado en la Iglesia antigua» *Conc* 7 (1965) 16-25, «Unidad de la Iglesia y diversidad geográfica en los primeros siglos», en *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, 515-36, Y Congar, «Conscience ecclésiologique en Orient et Occident du VI au XI siecle» *Istina* 6 (1959) 202-17, «Geschichtliche Betrachtungen uber Glaubensspaltung und Einheitsproblematik», en M Roeste - O Cullmann, *Begegnung der Christen*, Suttgart 1960, 405-14

la potente iglesia visigoda hispana (711), que tenía fuertes vínculos políticos y teológicos con Bizancio y era muy celosa de su autonomía. La división de occidente en un conjunto de reinos nacionales independientes, así como el hundimiento de las estructuras comunicativas del imperio favorecía la independencia fáctica de las iglesias respecto de Roma.

Por su parte, los papas asumieron la administración de Roma, aunque dependían del emperador de Bizancio. Este intervenía directamente en muchos asuntos de la iglesia romana (Cesaropapismo) y favorecía al patriarca de Constantinopla, rival del papa, que se presentaba como el patriarca ecuménico, es decir, universal. Esta situación generó un distanciamiento progresivo entre el papa y el emperador, que culminó en la segunda mitad del siglo VIII. Por un lado, los carolingios (Carlos Martel), que eran mayordomos de palacio y que habían dado un golpe de estado contra la legitima dinastía merovingia en Francia, fueron reconocidos por el papa Zacarías (751) como nuevos y legítimos reyes de los francos. Su sucesor, el papa Esteban II (752-57), consagró al nuevo monarca carolingio (Pipino el Breve) y prohibió bajo excomunión que se escogiera un sucesor fuera de su familia, «ya que ha sido confirmado por la mediación del apóstol y ha sido consagrado por medio de su representante el papa»[44]. Surgió así una alianza entre el nuevo rey franco, al que el papa concedió el título de «patricio romano» (que sólo podían conceder los emperadores) y el papa.

Por otra parte, los carolingios que habían conquistado la Italia lombarda y bizantina entregaron a los papas el ducado de Roma y otros territorios. Los papas pasaron a ser nuevos soberanos temporales bajo la protección del rey de los francos, al que el papa veía como «defensor de la ciudad o de la iglesia (romana)». Este cambio se consumó cuando el papa León III se alió con Carlomagno y lo consagró como emperador de occidente (800). De esta forma, el papa se independizaba del emperador de Bizancio, y éste se encontraba con un competidor nuevo, Carlomagno, que era un usurpador y con un papa rey que había traicionado a su legítimo señor de Bizancio. No hay que olvidar que todo el alto medievo está marcado por las relaciones de vasallaje de reyes, príncipes y nobles, dentro de los cuales se enmarca la nueva posición del papa[45]. Comienza así la época de los papas reyes que intentaron ampliar sus territorios, que hasta el siglo XI fueron llamados «patrimonio de san Pedro». Los papas escribían a los reyes francos como si fuera el mismo san Pedro quien debiera ser defendido y protegido[46]. Esta identificación de san Pedro y el papa, que se aprovechaba de la enorme popularidad de san Pedro entre los pueblos bárbaros como «portero del cielo», hizo que el título de «vicario de san Pedro» fuera el preferido por los papas[47].

Los papas adoptaron también una serie de medidas para consolidar su poder temporal, imitando a los césares romanos y a los emperadores de Bizancio. A partir del siglo IX, los papas comenzaron a adoptar una cronología propia para datar los sucesivos reinados pontificios, acuñaron monedas con esfinge papal (desde 1048) y crearon una cancillería y corte pontificia. También comenzaron a otorgar títulos nobiliarios y a cambiar de nombre cuando, a finales del siglo X, tomaban posesión del trono pontificio. La nueva ceremonia de entronización incluía elementos francos (como los laudes reales) y bizan-

[44] *Clausula de unctione Pippini MGH SS RR*, Merov, I, 465

[45] E Caspar, *Pippin und die Romische Kirche*, Darmstadt 1973, 180-205, W Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 79-114, *A Short History of the papacy in the Middle Ages*, Londres 1972, 71-78, E Ewin, *Die Abwendung des Papsttums vom Imperium und seine Hinwendung zu den Franken (KKG III/1)*, Friburgo 1966, 19-30, F Kempf, *Die Papstliche Ge walt in der mittelalterlichen Welt (MHP 21)*, Roma 1959, 158-67

[46] Hay multitud de cartas del *Codex Carolinus* que aluden a las obligaciones contraidas por el rey con san Pedro, que escribe al rey pidiendole proteccccion «Tamquam presentaliter in carne vivus adsistens coram vobis ego apostolus Dei Petrus» *MGH Epp*, III,502, 489-502

[47] Vicario como «el que ocupa el lugar de» o «representa a» Desde san Leon Magno, vicario de Pedro es el titulo que utilizan los papas de los siglos V y VI y se conserva hasta el siglo XII El sentido es que los santos y personajes celestiales intervenian en los asuntos terrenos de la iglesia y que las donaciones a un santo eran propiedad de éste San Pedro se hacia presente en su suce sor papal A esto se añade la tendencia germánica a ver las iglesias como referidas a una persona (iglesias propias), cf G Corti, *Il papa vicario di Pietro*, Brescia 1966, Y Congar, «Titulos dados al papa» *Conc* 108 (1975) 194-206, E Ewig, «Der Petrus-und Apostelkult im Spatromischen und frankischen Gallien» *ZKG* 71 (1960) 1-61

tinos (coronación y procesión hasta el palacio lateranense). La corte pontificia asimiló las insignias (la corona, la capa, etc.) y ceremonias de la corte bizantina, como la genuflexión ante el emperador. Inicialmente eran los papas los que la hacían ante el emperador, como el papa León III ante Carlomagno, luego se convirtió en un ceremonial pontificio[48]. Bizancio fue el modelo para el ceremonial romano, ya que desde el año 687 hasta el 752, de los trece papas que vivieron sólo dos eran romanos, siendo todos los demás de lengua griega, algunos de ellos hijos de funcionarios imperiales. Tanto la liturgia pontificia como el ceremonial cortesano asumieron el influjo de Bizancio y desplazaron el ritual más sobrio y sencillo de los siglos anteriores[49].

La monarquía papal se mundanizó, mezclándose lo espiritual y lo temporal. El trono del obispo de Roma era codiciado por otros obispos y desde finales del siglo IX aumentaron los casos de obispos de otras diócesis que se trasladaban a la de Roma, contra las prohibiciones conciliares y la tradición anterior, que mantenía el principio del desposorio entre el obispo y la diócesis que le había elegido. El cambio está relacionado con el sistema feudal, en el que los cargos eclesiásticos eran una prebenda temporal y política. Esta es la base de la lucha entre el papa y el emperador del sacro imperio romano germánico por el liderazgo de occidente, que determinó toda la política del medievo. Se creó una teología, según la cual los papas consagraban al emperador y podían elegir entre los candidatos[50]. Aparecieron también muchos documentos falsos, como el *Constitutum Constantini*, muy utilizado desde el siglo VIII al XI, en el cual se afirma que Constantino se convirtió al cristianismo y donó a los papas la diadema (que se convirtió en la triple corona pontificia, usada hasta Pablo VI) y las insignias imperiales (cetro, manto de púrpura, bastón, echarpe o palio, etc.), el palacio lateranense y la soberanía sobre los territorios romanos (que conservaron hasta el año 1870, año de la reunificación de Italia). Según el padre Congar, este documento «es una de las falsificaciones que ha hecho más mal a la Iglesia, ya que ha favorecido una evolución de la ideología papal en un sentido de potencia política y de grandeza imperial»[51].

Cobró también un gran influjo la doctrina del papa Gelasio I (492-496), que afirma que en la cristiandad hay una autoridad sagrada, la espada espiritual, y una potestad real, la espada secular, y que la segunda está sometida a la primera[52]. A partir de ahí, surgieron las pretensiones pontificias de tutelar a los reyes, que culminaron en las conocidas afirmaciones de Inocencio III comparando al papa y al emperador con el sol y la luna respectivamente. Esta teología sirvió también para la llamada del papa a las cruzadas, que ponían la espada secular al servicio de la espiritual, primero contra los infieles de tierra santa y luego contra los herejes dentro de la Iglesia Esta utilización del poder temporal al servicio de las causas espirituales remite al mismo san

[48] N Gussone, *Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfangen bis zum 12 Jht*, Bonn 1978, 150 212, Y Congar, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1964, 108-110, 120, Th Klauser, *Der Ursprung der bischoflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1953, 22-30, 42-44, P Salmon, *L'Office divin au Moyen Age*, Paris 1967, 138 44, W Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 453-64, 480-99

[49] J Richards, *The Popes and the papacy in the early Middle Ages*, Londres 1979, 269 83, 476-552, J Jungmann, *El sacrificio de la misa*, Madrid 1953, 103-13

[50] Juan VIII (872-888) reclama elegir entre los candidatos quien sera el emperador Es un privilegio de la sede apostólica, y el emperador es defensor de la iglesia, por lo que recibe una espada del papa en la ceremonia de coronacion, cf W Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 22-23, P A van den Baar, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani*, Roma 1956, 17-19

[51] El texto se encuentra en C Mirbt K Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des romischen Katholizismus*, I, Tubinga 61967, 251 56, cf Y Congar, *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age*, Paris 1968, 198, 197-202, E Ewig, «Das Bild Constantin des Großen in abendlandischen Mittelalter» *HJ* 74 (1955) 29-37, W Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 114-33 Este documento se completó con la idea de la «translacion del imperio», que fue una teoria empleada por los papas Inocencio III e Inocencio IV en el siglo XIII, pero que tiene sus raices en la segunda mitad del siglo IX Segun ella, el imperio romano habia sido trasladado de oriente a occidente por la autoridad papal, con vistas a la defensa de la iglesia El papa conservaba esa facultad

[52] Gelasio I, *Ep*, XII,2 Thiel 851, cf W Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 22 42, A J Caryle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, I, Edimburgo 1950, 182-92, W Ensslin, «Auctoritas and Potestas» *HJ* 74 (1954) 661-68, A M Stickler, «Il Gladius negli Atti dei Concili e dei Rr Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux» *Salesianum* 13 (1951) 414-45

EL PRIMADO DEL PAPA

«Al término de nuestro trabajo, expresamos sin rodeos nuestro convencimiento: el "primado" romano pertenece al misterio de la iglesia peregrina en la tierra. No se puede prescindir de él sin atentar contra el plan de Dios. Sin embargo, hay que preguntarse si, a pesar de generosas y sinceras afirmaciones, la realización de dicho "primado" no sigue haciéndose a costa de otro atentado, esta vez contra el episcopado. El obispo de Roma es el centinela que "vela" por el pueblo de Dios –y en esto consiste su función propia–, pero que, muchas veces, en lugar de poner sobre aviso a los obispos, los auténticos pastores de la iglesia de Dios, prefiere actuar como si fuera él el único verdaderamente responsable. El Vaticano II reafirmó el papel insustituible que corresponde al obispo. Pero las instituciones jurídicas puestas en marcha a partir de entonces no han conseguido que las afirmaciones conciliares se plasmaran totalmente en los hechos. El obispo de Roma sigue actuando en una cierta "soledad": la misma que propiciaron los *Dictatus papae* de Gregorio VII»

J M. Tillard, *El obispo de Roma*, Santander 1986, 243-44

Agustín[53], y fue también un elemento de la Inquisición, en la que el poder temporal se subordinaba al espiritual.

- *Episcopalismo medieval y monarquía espiritual*

Estos elementos de la monarquía pontificia se dejaron sentir también a nivel eclesiológico[54]. La época del alto medievo (s. VI al X) es claramente episcopalista y conciliar. Las iglesias nacionales se gobernaban colegialmente, bajo la suprema autoridad de los reyes, y los concilios eran las asambleas del reino, que trataban tanto los asuntos espirituales como los temporales. Había una completa autonomía de las iglesias respecto del obispo de Roma, que sólo de forma puntual y aislada podía intervenir en su doble cualidad de patriarca y primado[55]. La eclesiología de la época era agustiniana: Pedro es el principio apostólico del que derivan todos los obispos. La iglesia se estructuraba en provincias eclesiásticas, gobernadas por un arzobispo y varios obispos, con una gran dependencia del primero. En la iglesia había una gran conciencia episcopal, con estatutos que regulaban las relaciones entre el arzobispo y los obispos[56], muchos de los cuales pertenecían a la nobleza feudal. Había también una espiritualidad episcopal influida por el monacato, que revitalizó la vida de muchas iglesias[57].

Respecto a Roma, había una aceptación clara del primado papal, pero también una defensa cerrada de la propia autonomía, resistiendo a las presiones e intentos de intervención de los papas y sus legados. El gran campeón de la eclesiología episcopalista es Hincmar de Reims, sin duda una de las figuras teológicas y organizativas más importantes del alto medievo. Hincmar reconoce las competencias del primado en lo que concierne a la convocatoria de los concilios y como tribunal de apelación para los asuntos importantes. Asume también que los pa-

---

[53] San Agustín tiene una concepción ministerial del poder político los príncipes son un instrumento al servicio de Dios y un remedio contra la naturaleza humana, pervertida por el pecado Esta subordinación del orden natural al sobrenatural es la que lleva a la intervención del emperador contra los herejes H X Arquillière, *L'Augustinisme politique*, París 1934, 1-22, 68-72, «Reflexions sur l'essence de l'Augustinisme politique», en *Augustinus Magister*, II, París 1954, 991-1001

[54] He analizado la evolución del primado en esta época en «Evolución del papado y eclesiología medieval (s VI-X)», en *Miscelánea Augusto Segovia*, Granada 1986, 83-144 Remito a este estudio como complemento

[55] En lo que concierne a la iglesia visigoda cf P Seyourné, *Le dernier Pere de l'Eglise Saint Isidore de Seville*, París 1929, 86-95, 117-36, T González, «La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasion arabe», en *Historia de la Iglesia en España*, I, Madrid 1979, 491-563 Respecto a la época carolingia, el estudio más importante es el de K F Morrison, *The two Kingdoms Ecclesiology in Carolingian Political Thougth*, Princeton 1964, W Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres 1969

[56] Y Congar, *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age*, París 1968, 138-87

[57] M Heinzelmann, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Munich 1976, 185-211, F Prinz, *Askese und Kultur*, Munich 1980, 75-91; A Borst (ed), *Monchtum, Episkopat und Adel zur Grundungszeit des Klosters Reichenau*, Sigmaringen 1974, 433-52, H Fichtenau, *Das karolingische Imperium*, Zurich 1949, 113-27, 164-77

pas pueden promulgar leyes generales, pero rechaza la idea de una monarquía papal y subordina las decisiones papales a la tradición y a la recepción de las iglesias locales [58]. Es decir, defiende la eclesiología tradicional mayoritaria, ya que ésta era la dominante en occidente, y mucho más en oriente.

Para contrarrestar esta eclesiología, los papas tomaron una serie de iniciativas. Por una parte, intentaron potenciar a algunos obispos importantes y vincularlos a la sede romana, para contraponerlos a los obispos primados de las iglesias nacionales, que eran los de la capital del reino. El palio, una vestidura o escarpe que llevaban los altos funcionarios de la corte imperial, es un símbolo que se otorgó a estos arzobispos (que es el nuevo nombre que recibieron los metropolitas desde el siglo VI) como signo de su vinculación a la sede romana. Inicialmente era usado por los obispos orientales, que lo recibían de su arzobispo, y en occidente por el obispo de Roma, que podía otorgarlo a otros obispos italianos. En tiempos de san Gregorio Magno, todavía era necesario el permiso del emperador para concederlo, ya que era un símbolo imperial. En el año 514 se concedió por primera vez a un no italiano, el obispo de Arles, al que el papa nombró vicario suyo para la Galia. Lo mismo ocurrió luego con el arzobispo de Sevilla en España, para contrarrestar el influjo del arzobispo de Toledo, primado del reino visigodo. El palio acabó convirtiéndose en un signo distintivo de los arzobispos, concedido por Roma, y mantenido hasta hoy. La táctica romana fue potenciar a obispos que contrarrestaran el poder del obispo primado (el de Toledo en la España visigoda y el de Reims en el reino franco), que dependían del rey y defendían su autonomía de Roma.

Grandes papas como san Gregorio Magno enviaron misioneros a los pueblos bárbaros, como san Agustín de Canterbury en Inglaterra y san Bonifacio en Alemania, y les concedieron derechos en los territorios por ellos evangelizados, así como a sus sucesores. Además, san Bonifacio hizo un juramento de fidelidad al papa, como si fuera un obispo de su provincia eclesiástica. Se crearon así una serie de sillas episcopales con prerrogativas y poderes concedidos por Roma y dependientes de ella. Desde el año 744, el papa Zacarías concede el palio a los arzobispos de las nuevas diócesis creadas entre los bárbaros y luego el mismo Carlogmano exigió que todos los arzobispos de su reino recibieran el palio y el título del papa. Ya en el siglo IX, los papas Nicolás I y Juan VIII afirmaban que el palio era necesario para ser metropolita y Juan VIII afirma que sólo se otorgaba después de escuchar la profesión de fe de los candidatos, que todavía eran elegidos por las iglesias locales. De esta manera, lo que comenzó siendo una mera cuestión honorífica otorgada por Roma a algunos obispos, se convirtió al final en algo necesario para llegar al arzobispado. Así, los papas comenzaron a controlar a los arzobispos y a establecer con ellos relaciones de dependencia.

Desde el siglo IX al XI, se añade la exigencia papal de que, antes de conceder el palio, tienen que recibir una cantidad de dinero como óbolo para san Pedro, y se comienza a utilizar la fórmula de «concedemos el arzobispado» para los obispos italianos que reciben el palio. Estos obispos comienzan a utilizar el título de «vicarios papales», como si su jurisdicción viniera del papa y no de la iglesia local que los había elegido. Desde 1063, los obispos metropolitas juran obediencia al papa utilizando una fórmula que imita el juramento feudal y aumentan las exigencias para que viajen directamente a Roma a recibir el palio. A los obispos les ocurre con el palio algo análogo a la unción o consagración papal de los príncipes, que pasó de ser un símbolo religioso a convertirse en una condición necesaria para ejercer el poder. El juramento de fidelidad de los arzobispos al papa, que se generalizó en el siglo XII, se extendió luego a los simples obispos con Inocencio III [59]. Poco a poco se fueron poniendo las bases de una ecle-

---

[58] K F Morrison, *The two Kingdoms Ecclesiology in Carolingian Political Thougth*, Princeton 1964, 78 115, G H Tavard, «Episcopacy and Apostolic Succession according to Hincmar de Reims» *ThSt* 34 (1973) 594-623

[59] Remito al excelente estudio de J Martí Bonet, *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente*, Barcelona 1976, M Pacaut, *Histoire de la papaute*, Paris 1976, 63-68 Sobre los distintos contenidos y etapas del juramento de fidelidad al papa, cf T Gottlob, *Der Kirchliche Amtseid der Bischofe*, Bonn 1936, 42-74

siología, según la cual el papa es el que gobierna la iglesia universal, se convirtió en obispo de la iglesia universal, título empleado hasta nuestros días, mientras que los obispos no sólo están subordinados al papa, sino que dependen de él para llegar a ser obispos. Es una concepción totalmente desconocida en la iglesia antigua.

En esta nueva eclesiología jugó un gran papel el derecho, que se apoyaba en la costumbre y en la tradición. Por eso las colecciones canónicas y las recopilaciones de documentos antiguos, que se conservaban en Roma, jugaron un gran papel teológico. Durante los siglos VI y VII hubo un gran esfuerzo de conservación y organización de los archivos papales, que dio fruto en los siglos VIII y IX. Desde el siglo VII existía ya un bibliotecario y una librería pontificia y en el año 829 se nombró a un obispo como bibliotecario. Estos archivos tienen una gran importancia porque fueron enviados por el papa a reyes y príncipes, contribuyendo así a la homogeneización y romanización de todo occidente. Carlomagno hizo de la colección adriana, enviada por el papa, la base de su propia legislación[60] y del «sacramentario gregoriano» el modelo de la liturgia del imperio. De esta forma hubo una romanización progresiva de las iglesias, a costa de las tradiciones canónicas y litúrgicas autóctonas. En España se produjo una romanización en el siglo XI, por medio de los monjes de Cluny, que casi eliminó el rito mozárabe. En la creación de Europa como un espacio cultural homogéneo jugaron un gran papel los papas, como una instancia reconocida internacionalmente[61].

Junto a estos archivos, que avalan la importancia de la tradición y la excelente organización de la administración papal, hay que subrayar el influjo eclesiológico de los documentos falsos, como ocurrió con la donación de Constantino en el ámbito político. Hacia el año 850 se compusieron, probablemente en Francia, los conocidos *Falsos isidorianos*, que recogen una gran cantidad de decretales, cánones, textos de concilios y pronunciamientos papales. Esa colección contiene 115 documentos totalmente falsos que se atribuyen a los papas y 125 que son auténticos, pero que están llenos de interpolaciones tardías, así como decretos imperiales a los que se han añadido numerosas correcciones. Esta colección tiene dos claros propósitos, robustecer la autoridad de los obispos respecto de los señores laicos y la del papa respecto de los obispos. Se presenta la autoridad del papa como anterior a la de los concilios y se proyectan en la antiguedad las prerrogativas y exigencias papales del siglo IX. El papa se convierte en la fuente de derecho para toda la Iglesia, por encima de la misma tradición y se sostiene que el poder jurisdiccional no se da a todos los obispos, como sostiene la tradición antigua y medieval, sino sólo al papa. A su vez, se presenta a la iglesia de Roma no sólo como cabeza, sino como «madre de todas las iglesias». Estos documentos fueron aceptados por la iglesia de Roma el año 864 y utilizados luego por Gregorio VII en su lucha para reformar la iglesia y consolidar la autoridad papal. Fueron también integrados en el código de Graciano (de los 324 textos recogidos hay 313 que son falsos), que constituyó la base del derecho medieval, y se mantuvieron en el derecho canónico hasta el siglo XIX[62]. Es decir, una parte del derecho canónico que ha estado vigente en la Iglesia se basaba en documentos que hoy conocemos como falsos, que han sido fundamentales para legitimar la monarquía pontificia.

El papa más centralista de la época es Nicolás I (858-867), cuyo pontificado partía de la idea de desarrollar el «principado petrino»[63]. Sus adversarios le acusan de hacerse apostólico entre los apóstoles y emperador sobre toda la tierra por sus exigencias

[60] J Richards, *The Popes and the papacy in the early Middle Ages*, Londres 1979, 289-306, D Folliard, «La reforma carolingia a la unidad por la uniformidad» *Conc* 164 (1981) 72-79

[61] D Folliard, «La reforma carolingia a la unidad por la uniformidad» *Conc* 164 (1981) 72-79

[62] Y Congar subraya la importancia que han tenido en el proceso de concentracion de poderes en el papa, cf Y Congar, *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age*, Paris 1968, 226-32, P Fournier - G Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décretales jusqu'au Decret de Gratian*, I, París 1931, 127-233, A Garcia y Garcia, *Historia del derecho canonico*, I, Salamanca 1967, 297-303, 329-32, 420-21

[63] J Haller, *Nicolaus I und Pseudoisidor*, Stuttgart 1936, 140-51, E Amman, *L'Époque carolingienne* (Fliche-Martin, 6), París 1937, 367-95, «Nicolas I» *DTC* 11 (1931) 506-26, Y Congar, *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Age*, París 1968, 187-246

LA REFORMA DEL PAPADO

«Existen los que contestan, en el sentido etimológico y tradicional del término, que significa testimonio. Dicho de otro modo, cristianos que testimonian en el interior de la iglesia en nombre del mismo evangelio y del patrimonio común, a fin de que esté sin mancha ni arruga. Incluso cuando sus reproches coinciden con los de los revoltosos, ellos son otra cosa. Hacen como ellos, pero en la iglesia, un proceso al juridicismo, no al derecho; al autoritarismo, no a la autoridad; al legalismo, pero no a la ley; a la esclerosis, pero no al orden, a la uniformidad, pero no a la unidad La insatisfacción es más acusada respecto a la curia romana, pero alcanza a toda autoridad. Las personas que detentan el cargo atenúan o exasperan estos reproches, según su grado de apertura o renovación conciliar, pero más allá de las personas es al mismo sistema al que se alude, al mecanismo institucional y sociológico de la iglesia en nuestro tiempo. Los hijos fieles de la iglesia no cuestionan la autoridad del papa, sino al sistema que le aprisiona y le hace solidario de la menor decisión de las congregaciones romanas, lleve o no su firma. Es deseable que se llegue a liberar al mismo papa del sistema, sobre el que hay quejas desde hace varios siglos, sin que llegue a desembarazarse y deshacerse de él. Porque si los papas pasan, la curia permanece».

L J Cardenal Suenens, «L'unité de l'Église »
Informations catholiques Internationales
336 (15/5/69) XV

políticas y eclesiales. Defiende que la iglesia romana es la quintaesencia de la universal, ya que contiene todo aquello que «Dios mandó que se contuviera y recibiera en la iglesia universal»[64]. Subraya la doble apostolicidad de la iglesia romana, «nuestro apostolado»[65], y rechaza el papel del patriarca de Constantinopla, en favor del primado que puede intervenir en oriente, tanto en lo doctrinal como en lo disciplinar. Nicolás I parte de la iglesia universal, que identifica con la romana, mientras que oriente parte de la iglesia local y ve a la universal como la comunión de las locales. Nicolás I tiende a ver la iglesia como una provincia gobernada por el papa, mientras que oriente rechaza la monarquía papal y se apoya en el emperador de Bizancio. Así se prepara el cisma del siglo XI[66]. En occidente, Nicolás I exige una subordinación absoluta de los arzobispos y fomenta las apelaciones de los obispos y del clero a Roma contra los derechos de los metropolitas, cada vez más recortados por las intervenciones papales[67].

Esta concepción de una monarquía espiritual papal es completada por Juan VIII (872-882). Defiende que el papa tiene una «solicitud universal» por toda la Iglesia, mientras que los obispos sólo la tienen parcial. Este contraste, que arruina la eclesiología de san Agustín y de san Cipriano, que eran las dominantes, se generaliza con los *Falsos isidorianos* y fue asumido por algunos canonistas del siglo XI. El papa Inocencio III lo asumió de forma sis-

[64] Nicolás I, *MGH Epp*, VI, n 86, 88, 90, p 447, 478, 480. Reinterpreta la teoría de las dos espadas del papa Gelasio Pedro apóstol es el que tiene las dos espadas y el mismo papa se sirve del emperador para extirpar el mal De esta forma, Nicolas I se convierte en uno de los precursores de las teorías del siglo XIV sobre el poder de los papas sobre los emperadores, cf *MGH Epp*, VI, n 123, p 641

[65] Los obispos se refieren a su apostolado desde el siglo V Nicolás I es el primer papa que comienza a utilizarlo sistemáticamente y en propia persona («nuestro apostolado»), e inaugura la tradición papal de referirlo doblemente a Pedro y Pablo (*MGH Epp*, VI, n 88, p 296) Los papas del siglo XI reclaman la exclusividad contra los otros obispos, como ocurre con otros títulos papales que inicialmente eran usados por todos los obispos, cf H Marot, «Le vocabulaire épiscopale du V au VII siecle», en *La collegialite épiscopale*, Paris 1965, 70-75

[66] La concepcion universalista y monarquica confluyen en Nicolás I, cf *MGH Epp*, VI, n 88, p 475, n 78, p 412-13, n 29, p 296, cf Y Congar, *L'Ecclesiologie du haut Moyen Age*, Paris 1968, 216-21, M Pacaut, *Histoire de la papaute*, París 1976, 82-84

[67] La sede romana es respecto a las otras iglesias como el sol en el universo (*MGH Epp*, VI, n 103, p 611) Esta imagen la utiliza luego el papa Inocencio III para contraponer la autoridad papal y el poder real como el sol respecto de la luna El poder episcopal deriva del del papa, que es la fuente (*MGH Epp*, VI, n 18, p 285, n 99, p 593) Nicolas I es el culmen de una tendencia ya iniciada por otros papas del siglo IX, como Gregorio IV que afirmaba que el papa no es un hermano de los obispos, sino un padre (*MGH Epp*, V, n 17, p 228) El proceso continúa en la época carolingia, cf K F Morrison, *The Two Kingdoms Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton 1964, 257-64

temática[68]. Se rompió así con la eclesiología antigua de la apostolicidad de los obispos y su responsabilidad universal, que se expresa en el concilio ecuménico. Durante el segundo milenio se mantuvo una eclesiología que veía a los obispos con una autoridad parcial y delegada del papa. Hay que esperar al Vaticano II para que se vuelva a acentuar la responsabilidad plena de todos los obispos miembros del colegio episcopal.

En su intento de afianzar la autoridad papal sobre los obispos, Juan VIII quiso instaurar un delegado permanente del papa en Francia y Alemania (un preludio de los futuros nuncios), lo cual generó las protestas del episcopado. La teología que subyace a sus intervenciones es que el papado es la fuente del poder legislativo y jurídico de los obispos y que la iglesia romana es «la cabeza del orbe y la madre de todos los fieles»[69]. Estas pretensiones continuaron luego con san Pedro Damián y el cardenal Humberto, inspiraron la reforma gregoriana y fueron asumidas por el papa Inocencio III. Fueron un elemento decisivo en la ruptura entre la iglesia occidental y la oriental. Las iglesias de oriente protestaron contra una iglesia madre y señora que reducía a las otras iglesias a esclavas, que hacía del papa la cabeza, en lugar de Cristo, y que llevaría a una romanización de todas las iglesias[70]. Inicialmente se mantuvo la vieja eclesiología y su derecho subyacente, pero las intervenciones papales se incrementaron en las iglesias, sobre todo al controlar las elecciones de obispos[71].

El control progresivo de los monasterios y congregaciones religiosas tuvo gran importancia eclesiológica. Durante los siglos VIII y IX los monasterios dependían de los señores laicos (reyes, condes, duques) y eclesiásticos (obispos), que concedían a los abades esas posesiones en feudo, prestando juramento de fidelidad y obligándose al pago del «servicio feudal». El movimiento reformador, desde el siglo VIII, buscó la protección de la sede de Roma contra la dependencia feudal y se fomentaron las «donaciones a san Pedro» para que los papas les dieran su «protección apostólica», como ocurrió con Cluny a comienzos del siglo X. De esta forma, los monasterios se sustrajeron al dominio feudal con múltiples exenciones, no sólo respecto de la nobleza laica, sino también de los obispos. Esta «exención canónica», que se mantiene hasta hoy, permitió a los monasterios ser un cauce reformador en la iglesia y a los papas contar con una red en la cristiandad, directamente dependiente de su autoridad. Los obispos perdieron el control sobre los monasterios de sus propias iglesias.

Se puede afirmar que en el alto medievo se pusieron las bases de la monarquía pontificia, aunque hay que esperar a la reforma gregoriana para que se realizara. Nace así el «soberano pontífice», y el ministerio petrino se formó a partir de un modelo organizativo, que no sólo es instancia de unidad entre las iglesias, sino también estructura de dominio. Se cambió así dramáticamente el equilibrio de la iglesia antigua, que permitía compaginar el primado papal con la colegialidad episcopal, representada por los sínodos, la pentarquía de patriarcados y la autonomía de las provincias. Las consecuencias se sacaron en el segundo milenio[72].

---

[68] J Riviere, «In partem sollicitudini Évolution d'une formule pontificale» *RSR* 5 (1925) 210-31, Y Congar, *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age*, Paris 1968, 232-44

[69] *MGH Epp* , VII, n 78, p 74 Juan VIII afirma que la iglesia de Roma tiene el principado universal, es real y sacerdotal al mismo tiempo por ser la santa sede y tiene un dominio sobre el mundo *(MGH Epp* , VII, n 205, p 165, n 67, p 61, n 78, p 74) Hay un deslizamiento progresivo desde la perspectiva episcopal a la real, e incluso imperial, cf W Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 321-29, K F Morrison, *The Two Kingdoms Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton 1964, 263-269

[70] Y Congar, *Historia de los Dogmas,* III 3c-d *Eclesiologia*, Madrid 1976, 56 57

[71] P Imbart de la Tour, *Les elections episcopales dans l'Eglise de France du IX au XII siecles*, Paris 1891, 134-66, Y Congar, *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age*, Paris 1968, 234-35, «Conscience ecclesiologique en Orient et en Occident du VI au XI siecle» *Istina* 6 (1959) 213-17

[72] «Dado que la jerarquia culmina en el papado, y esta culminación es considerada a su vez como "origo, fons et radix", los ministerios eclesiales, y sobre todo el mas importante de ellos, el ministerio episcopal, son ( ) debidos a la gracia de la autoridad suprema La iglesia es el estado del papa En definitiva, la iglesia constituye una unica diocesis con el papa a la cabeza, siendo los obispos sus vicarios La iglesia se estructura a partir del papa y sus leyes de vida se derivan y fluyen de la potestad pontificia La

4. La reforma eclesiológica

Lo que hasta ahora había sido una corriente eclesiológica minoritaria, la defendida por los papas, se convirtió en la dominante en el siglo XI. Varios factores facilitaron el cambio. Por un lado, en el siglo XI se produjo la ruptura, que se convirtió en definitiva, entre las iglesias de oriente y de occidente. El obispo de Roma y el de Constantinopla se excomulgaron mutuamente (1057), agravando sus diferencias eclesiológicas. A esto se unió el movimiento de las cruzadas y la creación de un patriarcado latino en Jerusalén, lo cual exasperó a los orientales. Lo que inicialmente fue un conflicto de patriarcas se convirtió en división interna del cristianismo, ya que las teologías latina y griega se habían hecho irreconciliables. La concepción del primado fue el factor fundamental de disensión[73]. A partir de entonces, se perdió la distinción entre primado y patriarca de occidente. De hecho, se identificó a la iglesia con la occidental, olvidando la eclesiología de comunión de las tradiciones orientales.

Al mismo tiempo, en occidente, surgió un potente movimiento reformador para independizar a la iglesia del control de los señores feudales. El episcopado no sólo era un cargo eclesiástico, sino secular, un cargo feudal con muchos beneficios económicos. El obispo al asumir el cargo juraba fidelidad a su señor feudal y recibía de éste el bastón episcopal y también el anillo. De ahí las simonías o compras de cargos eclesiásticos, así como la inevitable secularización de una jerarquía identificada con la aristocracia. Lo mismo ocurría con otros cargos eclesiásticos, como las canonjías. Los canónigos inicialmente eran los que estaban inscritos en el canon del obispo, a diferencia de los que dependían de los señores laicos. Los señores feudales acapararon estas canonjías, que estaban unidas a grandes beneficios económicos[74]. De ahí que la reforma de la iglesia exigiera la independencia de los laicos. A esto se unían las luchas entre el emperador y el papa. El papa era un vasallo del emperador, pero tenía dominios en dos tercios de Italia, de ahí el enfrentamiento entre ambos poderes. A su vez, el emperador controlaba la elección del papa y reclamaba su derecho de intervención en los asuntos eclesiales. El movimiento reformador[75], ampliamente apoyado por los monasterios, buscaba un papa que sacara a la iglesia de su dependencia laical.

Es lo que se consiguió con Gregorio VII (1073-1085), el gestor de la «reforma gregoriana», que puso las bases definitivas para una monarquía papal centralizada e independiente. Los antiguos textos espirituales de la Escritura se convirtieron en conceptos jurídicos y legales, y surgió una mística jurídica, de la que se derivó la eclesiología y la política[76]. Los famosos *dictados del papa* de Gregorio VII

romanidad es lo específico de la iglesia, mientras que de la "ecclesia romana" surge la curia romana» H Fries, «Cambios en la imagen de la iglesia», en *Mysterium salutis,* IV/1, Madrid 1969, 253

[73] J Spiteris, *La critica bizantina del primato Romano nel secolo XII*, Roma 1979, Y Congar, «Quatre siecles de desunion et d'affrontement» *Istina* 12 (1968) 131 52

[74] Hasta la reforma gregoriana, los capitulos eran dominados por miembros de la nobleza, y muchos curas eran vagantes y sin empleo De ahi la importancia de eliminar los derechos de los señores laicos Las intervenciones papales se multiplicaron a mediados del siglo XII, pero los efectos de la reforma duraron poco Desde mediados del siglo XIII hubo una politica de concesion de beneficios y canonjias a los protegidos por los representantes del papa En 1265, el papa Clemente IV determino que todo beneficio de un titular muerto pasara a depender de Roma Los papas de Avignon (Juan XXII, Benedicto XIII y Urbano V) acabaron con las resistencias capitulares, y el control papal se convirtio en una de sus mayores fuentes de ingresos G Le Bras, «Le clerge dans les dernieres siecles au Moyen Age (1150-1450)», en *Prêtres d'hier et d'aujourd hui*, Paris 1954, 153 81

[75] El movimiento reformador unia diversas corrientes Propugnaba una nueva eclesiologia en la que la iglesia se identificaba con los eclesiasticos y rechazaba el influjo de los laicos El centro del sacerdocio se ponia en lo sacramental cultual J Laudage, *Priesterbild und Reformpasttum im 11 Jahrhundert*, Colonia-Viena 1984, 304-17, Y Congar, «Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrommigkeit der Reformer des 11 Jhts », en (Festchr H Rahner) *Sentire ecclesiam,* Innsbruck 1961, 196-217 Destacaba Cluny «El fundador habia hecho donacion de Cluny a los apostoles Pedro y Pablo ( ), represento una situacion de iglesia supranacional, de observancia unitaria, apoyada sobre la monarquía pontificia y sometida a su magisterio ( ), recoge la idea romana de Roma-caput, y que todas las demas iglesias debian seguir a la cabeza como miembros suyos y adaptarse a ella» Y Congar, *Historia de los Dogmas*, III 3c-d *Eclesiologia*, Madrid 1976, 51

[76] Y Congar, «Die historische Entwicklung der Autoritat in der Kirche», en *Probleme der Autoritat*, Dusseldorf 1967, 163-72

conciernen tanto a lo espiritual como a lo temporal: el papa es el único que tiene derecho a usar insignias imperiales, a que le besen los pies todos los príncipes, a deponer emperadores y a desligar del juramento de fidelidad a los súbditos de los malos príncipes. A la sede de Pedro se le ha sometido todo principado y poder en el mundo entero. Consecuentemente, Gregorio VII depuso y excomulgó al emperador, fomentó los vínculos de vasallaje de numerosos reinos con Roma, entre ellos los de España, y prohibió que ningún cargo eclesiástico fuera otorgado por un laico. La curia romana se asimiló a la del emperador, contra el que luchaba[77]. El trasfondo de esta teología es el de un orden jerárquico establecido por Dios, en el que el inferior tiene que someterse al superior (influjo del pseudo-Dionisio) y la humildad es la virtud principal.

En esta teología se integran los reyes, que recibían una consagración que, durante siglos, se consideró un sacramento, pero que eran laicos y sometidos al poder espiritual. Se logró así la libertad del clero respecto de los nobles y el emperador, pero a costa de poner las bases del poder sacerdotal; de identificar a la Iglesia con los clérigos, relegando a los laicos a ser el pueblo cristiano, y de establecer la teología del poder directo e indirecto de los papas en el orden secular[78]. La mística sobrenatural de Gregorio VII degeneró en teoría jurídica sobre el poder temporal de los papas, que luchaban por la hegemonía en la cristiandad. No hay que olvidar que en esta época lo religioso y lo secular estaban mezclados, y no había posibilidad de establecer una distinción clara entre la Iglesia y el Estado, el papa y el monarca[79]. A partir del siglo XII, se generalizó una política de acuerdos con los monarcas, para establecer los respectivos derechos del rey en la Iglesia y del papa en la sociedad, se limitó la justicia secular por el foro eclesiástico y se negociaron los impuestos sobre los bienes eclesiásticos.

- *Los nuevos derechos del primado*

En lo que concierne a lo espiritual, cristalizó una nueva eclesiología diferente de la del primer milenio. Según Congar, es el cambio eclesiológico más importante que se ha dado en la historia del catolicismo[80]. Se interpretó el pasaje de Mt 16,16-19 como fundamentación del poder del papa para atar y desatar. Nada quedaba sustraído a su poder. El orden, la justicia y el sometimiento a Dios pasaba por la obediencia al papa, que se convertía en un criterio eclesiológico absoluto. Estas pretensiones se resumen también en los *dictados del papa* (1057), lista de afirmaciones que condensan las líneas de fuerza de la eclesiología del segundo milenio[81]. Conciernen a

[77] El poder legislativo del emperador («Quidquid principi placuit») paso a los rescriptos, edictos y leyes pontificias El código de Graciano aplicó al papa los elementos del codigo civil que trataban de los poderes del emperador Esta teologia pontificia imperial culmina en el papa Bonifacio VIII («Ego sum Caesar, ego sum imperator») La teología de la realeza de Cristo, desarrollada en los siglos XIII y XIV, sirvio para legitimar esta imitacion del imperio por la curia papal Se creo el consistorio (que sustituyo al sinodo desde mediados del siglo XII) y el auditorio imperial (Alejandro III) Clemente IV trata a sus legados como procónsules con derechos imperiales e Inocencio III reinterpretó la «donacion de Constantino» como una restitución El derecho romano se convirtio en un arsenal legislativo al servicio del dominio papal, cf G Le Bras, «Le droit romain au service de la do mination pontificale» *NRHDF* 27 (1949) 377-98, C Lefebvre, *L'Age Classique (1140-1378) Sources et Theorie du Droit,* Paris 1965, 133-66

[78] G Tellenbach, *Libertas Kirche und Weltordnung im Zeital ter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936,109 50, 174-92, F Kempf, «Das mittelalterliche Kaisertum», en *Das Konigtum*, Lindau 1956, 230-42, M Pacaut, *La theocratie*, Paris 1957, 63-102

[79] J Rupp, *L'Idee de chrétiente dans la pensee pontificale des origines a Innocent III,* Paris 1939

[80] «Gregorio VII ha dibujado de este modo los rasgos de una eclesiologia juridica, dominada por la institución papal Su accion ha determinado el mayor cambio que haya jamás conocido la eclesiologia catolica» Y Congar, *Historia de los Dogmas*, III, 3c-d *Eclesiologia*, Madrid 1976, 59 Una excelente sintesis es la que ofrece L F Meulenberg, *Der Primat der romischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VIII,* La Haya-Roma 1965

[81] El texto se encuentra en C Mirbt K Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des romischen Katholizismus,* I, Tubinga [6]1967, 282-283 Comienza con la afirmacion de que la iglesia romana ha sido fundada por Cristo, aunque no pretende, como hacen otros reformadores, que las otras iglesias derivan de la romana por intermedio de Pedro Las consecuencias absolutistas de este planteamiento han sido analizadas por K Hoffmann, *Der Dictatus Papae Gregors VIII*, Paderborn 1933, espec 97-141, J Laarhoven, «Christianitas et reforme gregorienne» *Studi Gregoriani* 6 (1959) 33 93, A Nitschke, «Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII» *Studi Gregoriani* 5 (1956) 135-63, G Tellen-

la monarquía espiritual: es el único que puede ser llamado obispo universal, el único que puede deponer obispos y readmitirlos. Su legado presidía el concilio, aunque no fuera obispo. Es el único que puede crear nuevas leyes, obispados y diócesis, trasladar obispos de una diócesis a otra, ordenar clérigos a discreción y aprobar sínodos. El papa no puede ser juzgado por nadie, nadie puede apelar a sus decisiones y los asuntos importantes de cada iglesia deben presentarse al papa, ya que la iglesia romana nunca ha errado y, según la Escritura, nunca se equivocará. Del papa procede toda la potestad de la iglesia y él es el único legislador, fuente y norma de todo derecho. En cuanto que el papa es el «princeps ecclesiae», es tan soberano y libre respecto a la ley como el mismo emperador.

Esta concepción fue recogida luego por la tradición teológica y llevó a la conocida afirmación de santo Tomás de Aquino de que el papa es «quasi rex in regno suo» y que ejerce en el reinado eclesiástico la plenitud de potestad[82]. Progresivamente se eliminaron las instancias intermedias entre el papado y las iglesias locales en favor de un control directo de los episcopados, capítulos catedralicios y monasterios[83]. Inocencio III (1198-1216) a nivel eclesial y Bonifacio VIII en el terreno secular son los pontífices que mejor sintetizan la concepción absolutista de la monarquía pontificia[84]. Se codificó el derecho de dispensas pontificias; se unificó la liturgia eliminando otros ritos, como los mozárabes; se exigió a los arzobispos que recogieran el palio en Roma y que prestaran juramento; se extendió la exención de los monasterios de la autoridad de los obispos y se multiplicaron los legados papales para intervenir en los asuntos de otras iglesias. Se crearon además colecciones canónicas, en las que se integraron los falsos decretales del siglo IX, que comenzaban con un «Sobre la potestad y primado de la Santa Sede». Los concilios particulares y las iglesias locales dejaron de ser una fuente del derecho común en favor del papado. Mientras que oriente sólo conocía un derecho canónico de origen sinodal, occidente se orientó cada vez más al papal. De esta forma se agravó el conflicto entre las confesiones cristianas.

Además, lo jurídico se impuso sobre lo sacramental y el tratado de eclesiología surgió como teología de las distintas potestades del papa y de la jerarquía en la iglesia y en la sociedad. De la misma forma que se ampliaron las competencias respecto de los episcopados, también aumentaron las atribuciones del papa en el ámbito espiritual y moral. En el siglo XIII se reservó al papa el perdón de ciertos pecados graves, la dispensa de los votos religiosos y la excomunión. La canonización de los santos, frecuentemente por aclamación popular, dejó de ser competencia de las respectivas iglesias para convertirse en un derecho pontificio[85], así como el derecho a promulgar indulgencias. La eclesiología se centró en los derechos de la iglesia de Roma y se pasó de ella a la persona del papa[86]. Luego Agostino Trionfo, que afirma que el papa es un nombre jurisdiccional

---

bach, *Libertas Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, Stuttgart 1936, 151-92, W Ullmann, *Die Machstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 383-452, A Black, «La monarquía absoluta y la autoridad papal» *Conc* 77 (1972) 114-22, L Meulenberg, «Gregorio VII y los obispos ¿Centralización del poder?» *Conc* 71 (1972) 63-77

[82] Tomás de Aquino, *In Sentent Petri Lombardi*, IV, dist 20, q 1, a 4, sol 33, cf F Kempf, «Das Problem der Christianitas im 12 und 13 Jahrhundert» *HJ* 79 (1959) 104-23, G Ladner, «The concepts of ecclesia and christianitas and their Relation to the idea of papal plenitudo potestatis from Gregory VII to Boniface», en *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Roma 1954, 49-78, R L Benson, *The Bishop elect A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton 1968, 3-20

[83] G Le Bras, «Institutions ecclesiastiques de la chretiente medièvale» *Histoire de l'Eglise*, 12/2 (Fliche Martin), Tournai 1964, 311-27

[84] Inocencio III manda a los obispos «en virtud de obediencia» y se atribuye la potestad de aprobar los traslados de obispos a otras sedes episcopales Ademas presenta al papado como cabeza del «orbe cristiano» F Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III*, Roma 1954, 280-314, H Tillmann, *Papst Innocenz III*, Bonn 1954, 27-38, 258-67, K Pennington, *Pope and Bishops*, Pennsylvania 1984, 13-74, M Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, 223-327

[85] La exclusividad papal en la canonizacion de los santos arranca del siglo XI, pero sólo cobró valor juridico con Alejandro III y fue sancionada por Gregorio IX (1234) e Inocencio III La idea subyacente es que solo el papa tiene la potestad divina de crear un santo La identificación del papa con los poderes de san Pedro le aseguraba esa potestad celestial, cf W Ullmann, «Romanus Pontifex indubitanter efficitur Sanctus Dictatus papae 23 in Retrospect and Prospect» *Studi Gregoriani* 6 (1961) 229-64

[86] Y Congar, «Ecclesia romana» *CrSt* 5 (1984) 225-44

o de autoridad, y que se podría ser papa sin ser obispo de Roma. Es decir, no sólo se creó la monarquía absoluta del papa, sino que tendió a emanciparse de la misma iglesia de Roma, que era la que le confería el primado.

Hubo una reacción contra esta eclesiología por parte de teólogos, clero, obispos y cardenales, que defendían la autonomía de las iglesias y denunciaban las innovaciones y rupturas de esta nueva eclesiología [87]. Los teólogos tradicionales defendían los derechos de los obispos y de las iglesias locales y buscaban armonizar el poder papal y el del emperador como un dualismo querido por Dios. Derivaban la autoridad jurídica de los ministros de Cristo y de los apóstoles (no del papa) y rechazaban que el papa fuera un monarca universal, remitiéndole a su función como obispo de Roma, con su presbiterio, y a que todos los obispos forman un cuerpo o colegio universal. Los episcopalistas eran los herederos de la teología del primer milenio y los precursores de los grandes movimientos conciliaristas de los siglos posteriores.

La Reforma tiene sus raíces en estas corrientes corporativas y colegiales. Al fracasar el episcopalismo, resurgió la tendencia que protestaba contra este predominio del primado papal en el conciliarismo de los siglos XIV y XV, y al fracasar éste volvió a replantearse de forma radicalizada con el protestantismo [88]. Es decir, la reforma de Gregorio VII permitió a la Iglesia salir de la dependencia de los laicos. Como coyuntura histórica fue un éxito, pero se convirtió en la base de una eclesiología nueva que afianzó la ruptura con la iglesia oriental y acabó creando una nueva división con los protestantes. La transformación del ministerio petrino en monarquía papal se saldó así con un efecto contrario al que pretendía la teología del primado: en lugar de velar por la unidad de la iglesia, se convirtió en una causa fundamental de división, cuyos efectos perduran hasta hoy.

- *Los títulos del papa*

En esta misma línea hay que ver los nuevos nombres exclusivos que reclamaron los papas. El cambio del nombre del bautismo por otro programático para el pontificado comienza a darse desde Juan XII (955-964) [89]. Hasta el siglo XI, los papas utilizaban el título de sucesor o vicario de Pedro, que proviene de los papas de los siglos V y VI. El mismo Gregorio VII tenía una mística de identificación del papa con Pedro, portero del reino de los cielos, que es la que le llevaba a defender los derechos «de Pedro», tanto en el área secular como religioso. El título de «vicario de Cristo», por el contrario, se atribuía libremente a los obispos desde la era patrística, y con menos frecuencia a sacerdotes. No era un título usual, sino más bien esporádico, con un sentido espiritual y moral. También a los reyes se les daba indistintamente el título de vicarios de Dios y de vicarios de Cristo, sobre todo entre los anglosajones.

La corriente reformadora de los siglos XI y XII, comenzando por san Pedro Damián, fue la primera que lo usó para el papa y Eugenio III (1145-1153) lo empleó por primera vez en un documento público, aunque en el siglo XII todavía prevalecía la nomina-

[87] La controversia entre las órdenes mendicantes y el clero secular se centró en torno al papado. Los mendicantes defendían un primado centralizado y universal, precursor del Estado moderno centralizado. La mayoría del clero secular se oponía y apelaba a la superioridad del concilio sobre el papa (conciliarismo) y al primado de la Escritura contra la interpretación papal, cf. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 58-86.

[88] Hubo un doble frente político y eclesiológico, el primero defendiendo el poder real y el segundo a los obispos, arzobispos y cardenales, frente a las primacía absoluta del papado. Es un clásico el estudio de E. H. Kantorowicz, *The King's two Bodies*, Princeton 1957, W. Ullmann, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter*, Graz 1960, 500 19, 553-98, *The Origins of the Great Schism*, Londres 1967, 170-90, B. Tierney, *Foundations of Conciliar Theory*. Cambridge 1955, 132-54, «La colegialidad en la edad media». *Conc* 7 (1965) 5-15, «La idea de representación en los concilios medievales de Occidente». *Conc* 187 (1983) 40-49, H. G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveranitat*, Munich 1976, Y. M. Congar, «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet». *RHDF* 35 (1958) 210-59, A. Weiler, «Autoridad y gobierno de la Iglesia en la edad media». *Conc* 7 (1965) 132-43.

[89] B. U. Hergemoller, *Die Geschichte der Papstnamen*, Munster 1980. Antes de Juan XII solo hay un caso de un papa que cambió su nombre, Juan II (533-35), porque tenía uno pagano.

ción de vicario de Pedro. Los obispos siguieron utilizándolo hasta el siglo XIII, aunque los canonistas y teólogos resaltaban que el papa poseía el título de forma preferente, hasta que en el siglo XIV se convirtió en exclusiva papal. Sin embargo, el título de vicario de san Pedro perduró hasta el XVI, mientras que «vicario de Cristo» adquirió un claro carácter político con Inocencio IV (1243-1257), que reclamaba el derecho, desde la soberanía de Cristo, a disponer de bienes temporales, y a ejercer potestad sobre los reyes e incluso sobre los infieles cuando contradicen al derecho natural. De esta manera, la denominación de vicario de Cristo no sólo se convirtió en pontificia, sino que adquirió un sentido político muy diferente del primer milenio [90]. Hoy hay una fuerte corriente teológica en favor de que el papa renuncie a este título medieval, impugnado por la iglesia ortodoxa y por los protestantes.

Algo parecido ocurre con el título de «apostólico», que durante el primer milenio fue usual para los obispos y que, desde 1049, se transformó en término exclusivo del papa, excomulgando al arzobispo de Santiago de Compostela que insistía en usarlo. El título acentúa el papel magisterial del papa (maestro, legislador, juez y rey) y sirvió de inspiración a los canonistas para establecer las competencias del magisterio pontificio [91]. El título de «papa universal» fue también usual en esta época, en la línea de una iglesia universal cuyo obispo es el papa. El titulo de «papa» (padre) se usaba en Roma para abades, obispos y patriarcas. Comenzó a utilizarse como título de honor del obispo de Roma desde mediados del siglo V, pero sólo con Gregorio VII se convirtió en exclusivo del obispo de Roma [92]. Los papas reformadores del siglo XII también usan la vieja fórmula de «siervo de los siervos de Dios», creada por Gregorio I como respuesta al título de «patriarca ecuménico» del obispo de Constantinopla [93]. Sin duda es el título más evangélico de todos los utilizados por el papa.

- *Un nuevo modelo de elección de los papas*

Esta es también la época en que cambió el modelo de elección del papa. La teología tradicional defendía un gobierno corporativo de la iglesia de Roma, representado por el papa y su senado, que era el representante del presbiterio. Los cardenales eran los diáconos, párrocos y obispos de la provincia eclesiástica romana, que tenían funciones litúrgicas en las basílicas romanas. Inicialmente eran siete y representaban al presbiterio romano. Desde Nicolás II intervenían en la elección del papa como electores principales. Al recaer sobre ellos el control de la elección papal, cobraron creciente importancia. Como eran los representantes del clero de la provincia eclesiástica romana, mantenían el viejo principio eclesiológico de que la iglesia local elegía a su obispo. El papa Alejandro III reservó la votación a los cardenales obispos, exigiendo dos tercios de los votos para la elección desde 1179. Esta praxis quitaba derecho de elección a los presbíteros y diáconos *incardinados* (por eso se les llamaba cardenales) en la iglesia de Roma. Al mismo tiempo, Alejandro III comenzó a nombrar cardenales a otros obispos no romanos y fomentó el cambio de obispos de una diócesis a otra más importante, lo cual estaba prohibido en la iglesia antigua.

De esta manera, la iglesia de Roma perdió el control de la elección del papa, que recayó sobre un

[90] El estudio más completo es el de M Maccarrone, *Vicarius Christi Storia del titolo papale*, Roma 1952, 85-154, «Il Papa Vicarius Christi», en *Miscellanea Pio Paschini*, I, Roma 1948, 427-500 También M Wilks, «Papa est nomen iurisdictionis Augustinus Triumphus and the papal Vicariate of Christ» *JthS* 8 (1957) 71-91, 256-71, W de Vries, «Vicarius Christi Der Primat des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend» *StdZ* 203 (1985) 507-20

[91] M Wilks, «The Apostolicus and the Bishop of Rome» *JthS* 13 (1962) 290-317, 14 (1963) 311-54 Los cambios en la función magisterial papal se reflejan tambien en el que se da respecto a la silla episcopal, cf M Maccarrone, «Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter Vom Symbol des papstlichen Amtes zum Kultobjekt» *RQ* 76 (1981) 137-72

[92] Y Congar, «Títulos dados al papa» *Conc* 108 (1975) 194-206, J Moorhead, «Papa as Bishop of Rome»· *JEH* 36 (1985) 337-50, M Guerra, «Los nombres del papa», en *Teología del sacerdocio*, 15, Burgos 1982

[93] M Sotomayor, «El rechazo del título de papa universal por parte de Gregorio Magno», en *Miscelanea Historiae Pontificiae* 50 (1983) 57-77, S Kuttner, «Universal Pope or Servant of God's Servants the canonists, papal Tittles, and Innocent III» *RDC* 35 (1981) 109-135

cardenalato cada vez más internacional Los papas de los siglos XII y XIII sustituyeron al cardenalato, que era el senado de la iglesia romana, por la función de representar a la cristiandad. El cambio de la función litúrgica que tenían inicialmente, en cuanto que estaban asignados a las basílicas y parroquias romanas, por otra política y eclesial, la de elegir al papa, hizo insuficiente el número de siete. Progresivamente aumentaron los títulos cardenalicios de obispos y presbíteros de otras iglesias, con lo cual éstos podían aspirar al pontificado y participar en los cónclaves romanos. El obispo de Roma pasó a ser elegido por los cardenales representantes de otras iglesias, y el papa, a su vez, controlaba cada vez más las elecciones de obispos de otras iglesias y nombraba a los cardenales. Perdió así la iglesia romana el control de las elecciones de su obispo, elegido por la iglesia universal, en la misma medida en que el papa aumentó su poder en la designación de obispos y aseguró su monopolio en la designación de cardenales. El papa ganó en poder y autonomía, respecto de su iglesia romana y las otras iglesias, mientras que se perdió la eclesiología antigua[94].

En 1274 se fijaron las condiciones en que debían celebrarse los cónclaves y se comenzó a desarrollar la teología de que los cardenales, no los obispos, son los verdaderos sucesores de los apóstoles, y que los mismos patriarcas son inferiores a ellos. Lo que inicialmente fue una dignidad honorífica, amenazaba con transformarse en la estructura esencial de sucesión apostólica. Afortunadamente, esta tentativa no se impuso, aunque sí hubo un desplazamiento del poder de los arzobispos en favor de los cardenales como los obispos más importantes de la iglesia. Estas medidas fueron revolucionarias. En parte, lograron la independencia de la elección papal respecto del emperador, pero, por el contrario, hicieron que cada elección papal se convirtiera en un asunto importante de la política europea, ya que los monarcas buscaban asegurarse un pontífice propicio, utilizando a los cardenales nacionales como grupo de presión en favor de sus intereses. Posteriormente, algunas naciones consiguieron derecho de veto en la elección papal, como España, Francia o el imperio austríaco. En la teología actual hay un amplio debate acerca de si no ha llegado el momento de cambiar este modelo de elección del papa, sea en la línea de devolver la elección a la iglesia de Roma, de reforzar la colegialidad y la eclesiología de comunión, o dando ese poder de elección a los representantes de los episcopados nacionales.

- *Conclusión: Por una renovación del primado del papa*

Este somero estudio del ministerio petrino en un primer momento y del ministerio papal en un segundo, hasta comienzos del segundo milenio, permite sacar algunas consecuencias teológicas[95]. De la misma manera que el ministerio sacerdotal no puede deducirse directamente de la intencionalidad de Jesús, sino que hay que comprenderlo como resultado de un largo desarrollo histórico y teológico, así también ocurre en lo referente al ministerio papal. Por un lado, el Nuevo Testamento ofrece una sólida base para hablar en sentido amplio de un ministerio de unidad, de un liderazgo del apóstol Pedro en la iglesia primitiva y de una revalorización creciente de su significado y de sus funciones en el Nuevo Testamento. No hay en cambio, un primado de Pedro respecto de Pablo, Santiago u otros apóstoles, sino más bien un gobierno conjunto de todos, con áreas apostólicas de influencia diferenciadas y con distintas teologías. Pero Pedro es el único apóstol cuya influencia abarca a las corrientes eclesiológicas contrapuestas. No hay tampoco en el Nuevo Testamento la menor alusión a una sucesión de Pedro y mucho menos se presenta a éste como obispo de ninguna iglesia local, Roma incluida.

En la iglesia antigua podemos percibir cómo textos escriturísticos relativos a Pedro fueron recogidos por la corriente teológica que veía en ellos el

[94] H W Klewitz, *Reformpapsttum und Kardinalkolleg*, Darmstadt 1957, G Le Bras, «Institutions ecclésiastiques de la chretienté médiévale» *Histoire de l'Eglise*, 12/2 (Fliche Martin), Tournai 1964, 309-10, 340-48, Y Congar, «Notes sur le destin de l'idée de collegialite episcopale en Occident au Moyen Age (VII-XVI siècles)», en *La collegialite episcopale*, Paris 1965, 109-29

[95] De entre la innumerable bibliografía sobre el tema destaco la síntesis de J M. Tillard, *El obispo de Roma*, Santander 1986

principio apostólico del que derivan todos los obispos (corriente cipriánica y de san Agustín). Esta fue la eclesiología preponderante en el primer milenio. En cambio, la teología romana los vinculó directamente a los papas. Pedro, sin embargo, nunca fue obispo de la iglesia romana, ni tampoco su fundador, aunque haya testimonios anacrónicos que así lo afirman. El primado del obispo de Roma acabó siendo incontestado en occidente, mezclándose con el de patriarca de la iglesia latina y con el de arzobispo o metropolita en Italia, y aceptado con reservas en oriente[96]. Se asumió como un título de honor, como una preeminencia litúrgica y ocasionalmente como un primado de jurisdicción, pero dando siempre la preferencia a los concilios ecuménicos. El papa no es el obispo universal, ni el de la iglesia católica, sino el de la iglesia de Roma.

Por otra parte, a la luz del primer milenio las pretensiones del primado en la iglesia antigua eran limitadas: la de ser juez y tribunal de apelación, la de tener responsabilidad sobre la iglesia universal y poder intervenir en las causas mayores, la de poder sancionar los cánones conciliares y la de presidir y convocar concilios. El primado en la iglesia antigua no impugna nunca la autonomía de las iglesias locales, su capacidad para elegir obispo sin intervención de Roma y el derecho a una liturgia, derecho canónico y teología autónomas de la romana. Esta eclesiología continuó en el alto medievo (s. VI al X), en que las iglesias se gobernaban colegialmente, sea mediante concilios (como los de Toledo) o por las vinculaciones de los obispos de una provincia eclesiástica, sobre todo de éstos con sus arzobispos. Había una pluralidad de iglesias nacionales y un reconocimiento del primado como instancia última. Pero el episcopalismo dominaba las iglesias medievales. Esto no impedió que los papas lograsen ampliar sus competencias en occidente, sobre todo Nicolás I y Juan VIII, que prepararon a los papas reformadores de los siglos XI y XII.

En el segundo milenio se instauró la monarquía pontificia que ha perdurado hasta hoy. Sin embargo, no se puede identificar ese modelo monárquico, centralizado y absolutista, con el primado del papa. El primado ha existido siglos antes de la monarquía papal del segundo milenio, facilitada por la ruptura con la iglesia griega a partir del siglo XI[97]. Actualmente nos encontramos en una encrucijada histórica y teológica. Somos conscientes de que la monarquía papal, que se desarrolló en el segundo milenio, confirmada por el concilio de Trento y ampliada por el Concilio Vaticano I, obedece a un conjunto de factores históricos y teológicos más allá del Nuevo Testamento. El primado, que es el ministerio de la unidad, se ha convertido hoy en un factor que la impide, tanto con la iglesia ortodoxa como con las iglesias protestantes. La ansiada unidad de los cristianos pasa hoy por la reforma del papado y un replanteamiento de sus funciones[98]. Un mejor conocimiento de la historia y de la exégesis permite hoy un replanteamiento del primado, distinguiendo entre el primado como institución, que se inspira en el ministerio petrino y que ha sido ejercido desde la iglesia antigua, y la organización monárquica y centralizada que ha adoptado[99].

---

[96] Y Congar, «Le pape comme patriarche d'Occident» *Istina* 28 (1983) 374-90, M Guerra, «El papa, obispo de Roma y de la Iglesia», en *Teología del sacerdocio*, Burgos 1982, 11-116

[97] Se ha ido abriendo paso en la teologia catolica que no hay que exigir a las iglesias orientales mas que una aceptacion del primado dentro del marco del primer milenio Esto implica que la evolución monarquica y centralizada del segundo milenio no tendria por que ser asumida por las iglesias orientales, cf J Ratzinger, «Roma no debe exigir al oriente más doctrina del primado que la enseñada y formulada durante el primer milenio», en «Bausteine fur die Einheit der Christen» *Prognose fur die Zukunft des Okumenismus* 17 (1977) 10, Y Congar, «Autonomie et pouvoir central dans l'Église vu par la theologie catholique» *Irenikon* 53 (1980) 311, H Fries - K Rahner, *La union de las iglesias*, Barcelona 1987, 35-119

[98] Las perspectivas ecumenicas del ministerio papal son analizadas en *Das Papsttamt*, Ratisbona 1985, *Concilium* 64 (1971) 104-24, J J von Allmen, «Ministerio papal, ministerio de unidad» *Conc* 108 (1975) 246-52, M Hardt, *Papsttum und Okumene*, Paderborn 1981, 139-58, J M Miller, *The Divine Right of the Papacy in recent ecumenical Theology*, Roma 1980, J Ratzinger (ed), *Dienst an der Einheit*, Dusseldorf 1978, H Stirnimann-L Vischer, *Papsttum und Petrusdienst*, Francfort 1975, H M Legrand, «Compromisos teologicos de la revalorizacion de las iglesias locales» *Conc* 71 (1972) 50-62, G Thils, «Le ministere des Successeurs de Pierre et le service de l'unité universelle» *RTL* 17 (1986) 61 68, *Concilium* 64 (1971) 56-87

[99] Juan A Estrada, *La iglesia identidad y cambio*, Madrid 1985, 264-271, W Kasper, «Lo permanente y lo inmutable en el primado» *Conc* 108 (1975) 165-78, y M Congar, «De la comunion

A esto se añade una demanda creciente, dentro de la misma iglesia católica, en favor de la colegialidad, de la potenciación de las iglesias nacionales y regionales, de la revitalización y ampliación de los patriarcados (que podrían extenderse a África, América o Asia),y de la ampliación de la sinodalidad dentro de la misma iglesia romana [100]. Hay un malestar creciente respecto al centralismo romano y el modelo uniforme que propugna para todas las iglesias. En los últimos años han sido frecuentes los conflictos por los nombramientos de obispos para las iglesias locales; por decisiones litúrgicas que contradecían las orientaciones de los episcopados nacionales; por la forma de abordar los problemas de las iglesias y por la intervención de los delegados papales en Latinoamérica, Norteamérica, Africa o Asia. Sobre todo hay un gran malestar respecto a la curia romana y sus congregaciones, que ya recibió una gran cantidad de críticas durante el Concilio Vaticano II [101].

Identificarse con la iglesia no implica aceptar un modelo organizativo claramente desfasado, sino abogar por una reforma estructural que devuelva al ministerio papal su función de unidad. El recorrido histórico muestra que el primado ha ido variando con la misma iglesia, según las necesidades y coyunturas históricas. Esto es lo que se plantea hoy. El problema no es si en la silla de Pedro hay un obispo abierto o conservador, sino si es posible crear una estructura que sea ecuménicamente aceptable, eclesialmente eficaz y teológicamente inspirada en el Nuevo Testamento. El problema hoy no es la mentalidad del papa que gobierne, sino la institución misma del papado. Esta es la encrucijada teológica e histórica. El análisis de cómo surgió el primado debe servir para una revisión en profundidad de sus funciones e identidad. De ello depende, en parte, el futuro del cristianismo en el tercer milenio.

de las iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal», en *El episcopado y la iglesia universal*, Barcelona 1966, 232-44; K. Rahner, «Algunas reflexiones sobre los principios constitucionales de la Iglesia»: *Ibíd.*, 493-511.

[100] J. Kerkhofs, «El ministerio de Pedro y las iglesias no occidentales»: *Conc* 108 (1975) 265-75.

[101] «Criticar la curia como "sistema" no es criticar la iglesia ni el papado (...). Los hijos fieles de la iglesia no cuestionan la autoridad del papa, sino el sistema que le aprisiona y que le hace solidario de la menor decisión de las congregaciones romanas, firme o no los decretos con su propio nombre»: Card. Suenens, «L'unité de L'Eglise dans la logique de Vatican II»: *ICI* 336 (15/5/69): Supplément XII-XV; G. Alberigo, «Para una renovación del papado al servicio de la Iglesia»: *Conc* 108 (1975) 141-64; «La curia y la comunión de las iglesias»: *Conc* 147 (1979) 27-53; G. Cereti - L. Sartori, «La curia en el proceso de renovación del papado»: *Conc* 108 (1975) 276-85.

6

Una comunidad de laicos

Ya hemos analizado en los primeros capítulos cómo la iglesia superó el retraso de la llegada del reinado de Dios por la experiencia de resurrección y pentecostés. A partir de ahí surgió la misión, primero a Israel y luego a los gentiles, que iba acompañada por la proclamación del mesías e Hijo de Dios. La contrapartida a ese anuncio era el testimonio de vida. Los viejos textos evangélicos obedecían a la urgencia de la intervención final de Dios, pero había que aplicarlos a la nueva situación, la de la misión de la iglesia. Comenzó así un proceso de reinterpretación y de adaptación de los pasajes evangélicos a las nuevas circunstancias comunitarias, que ha dejado su huella en los mismos evangelios. En realidad, se inició una hermenéutica que ha continuado hasta nuestros días, ya que seguimos leyendo los evangelios como palabra actual de Dios para nosotros, buscando iluminar nuestras circunstancias a la luz de los dichos y hechos de Jesús. El «aggiornamento», o puesta al día, pasa por una lectura constante del Nuevo Testamento, sin quedarnos en la significación original de los pasajes, viéndolos más bien como interpelación de Dios para nosotros. La historia del cristianismo es, en buena parte, la de la interpretación constante del evangelio, a partir de las nuevas situaciones.

1. Del reino para los pecadores a las exigencias éticas del reino

El reino anunciado por Jesús estaba en conexión con la buena noticia a los pecadores, a los pobres y a los enfermos, a los que se devolvía su dignidad y se ofrecía la salvación. La idea del reinado que llega, vinculada al anuncio de la resurrección, sufrió una transformación funcional, ya que se vinculó con la forma de vida de los cristianos. Había que dar testimonio de la llegada del reino con una nueva forma de vida que sirviera de contraste y de ejemplo al mismo tiempo. De ahí el fuerte carácter ético que asumió la proclamación del reino[1]. Ya no es tanto una buena noticia para los marginados, los oprimidos y los pobres, como ocurría en vida de Jesús (Sant 2,5: Dios escogió a los pobres para hacerlos herederos del reino), cuanto una forma de vida, de la que se excluía a los injustos, a los fornicarios, idólatras, afeminados, ladrones, etc. (1 Cor 6,9-11; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5). La idea de la imitación de Cristo cobró aquí un fuerte carácter moral, en tensión con el significado original de la buena noticia a los pecadores. La justicia de Dios fue la referencia teológica que sirvió de contrapunto para el rechazo de los pecadores, amorales y socialmente desviados[2].

No cabe duda de que hubo un cambio de orientación. Pablo vinculó las afirmaciones existenciales

---

[1] Las implicaciones éticas del mensaje de Jesús en los diversos escritos del Nuevo Testamento son bien analizadas por W. Schrage, «Ethik, IV»: *TRE* 10 (1982) 435-62.

[2] E. Schweizer, «Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus», en (Festch. f. E. Käsemann) *Rechtfertigung*, Tubinga 1976, 461-77; S. Wibbing, *Die Tugend und Lasterkatalog im Neuen Testament*, Berlín 1959.

a las exigencias éticas (porque Cristo ha sido inmolado, vivamos una vida nueva: 1 Cor 5,7; Rom 6,2.12; 13,14; Gál 5,25), haciendo derivar la ética de la cristología. La idea de una nueva creación sirvió de base para desarrollar la antropología, dentro de la cual el bautismo significaba un nuevo nacimiento (Rom 6; 12,2). Ya sabemos que en Pablo hay todavía la creencia en la cercana llegada de Cristo y de ahí derivan las exigencias éticas (Rom 13,11-14; 1 Tes 5,1-11; 2 Cor 5,10). Por otra parte, Pablo vincula las exigencias éticas a la ley natural, a una conducta guiada por la razón (Rom 2,14-16; 1 Cor 5,1), lo cual le permitió plantear las exigencias de Dios por igual a judíos y a paganos. La ética del tiempo cobró valor salvífico respecto a las exigencias de la llegada del reino (1 Cor 10,32; Flp 4,8; 1 Tes 4,10-12). Para Pablo, la conducta natural hay que entenderla desde la cristología y la escatología, lo cual permite corregirla y radicalizarla al mismo tiempo (1 Cor 7,29-31). Pero el comportamiento moral de la cultura cobró valor en sí mismo (Rom 2,14-15; 13,3; 1 Cor 5,1) y se convirtió en una fuente autónoma e inspiradora de la conducta de los cristianos[3].

El mandato del amor, que Pablo presenta como consecuencia de la «ley de Cristo» (Gál 6,2), se transformó en un catálogo de virtudes (Gál 5,22) como los que encontramos frecuentemente en la literatura moral del tiempo. Esto, que en Pablo está corregido y matizado por su fuerte cristocentrismo (1 Cor 8,6) y por la lucha contra el sometimiento a la ley (Rom 14,20; 1 Cor 10,25-26), cobró progresiva relevancia a lo largo del Nuevo Testamento, sobre todo porque se afirmaba, con entusiasmo, que Cristo ya había triunfado sobre los poderes mundanos, como subrayan las cartas a los Efesios y Colosenses. No hay que olvidar, sin embargo, que en el Nuevo Testamento se mantienen también algunas corrientes minoritarias que acentúan el contraste entre los cristianos y el mundo, subrayando que los cristianos tienen que vivir en él como extranjeros y mantener la tensión escatológica hasta la llegada de Cristo (1 Pe 1,1.13-16; 2,11-12; 4,7-10; Sant 1,21; 2,13; 5,7-12; 1 Jn 2,15-17.28-29; 4,17).

Hay una tensión entre la tendencia a la inculturación en la cultura helenista, que lleva a compaginar las exigencias éticas culturales y las cristianas, y el radicalismo escatológico, que acentúa el contraste entre lo cristiano y lo grecorromano. La inculturación implica la fusión con la cultura, con lo cual surge una nueva síntesis (el cristianismo helenista) desde el Nuevo Testamento. El precio de esta necesaria inculturación ha sido el de la helenización del cristianismo, como antes ocurrió en el judaísmo con los libros sapienciales del Antiguo Testamento, tanto en el dogma como en la moral. Esta es la otra cara de la cristianización de la cultura grecorromana. Pasamos del anuncio del Dios que llega en favor de los que viven en la periferia de la sociedad, a la exigencia de un estilo de vida ético, para que no haya un castigo de Dios (1 Tes 4,1-79). La buena noticia a los pecadores retrocede en favor de una exhortación a la vida virtuosa.

Ya no se pone el acento, como hacía Jesús, en devolver su dignidad al pecador, con la buena noticia de que Dios le ama, para que desde ahí (desde la autoestima y valoración recobradas) se convierta y se abra a los demás, sino que se presupone la conversión de los cristianos y se les exige un estilo de vida ejemplar, vinculando el testimonio evangélico al catálogo de virtudes y de exigencias éticas de la cultura grecorromana. El ideal cristiano cobra un tinte ético y ascético de raíces helenistas y judías: Que se hagan peticiones por todos los hombres, por los reyes y por todos los que tienen autoridad, «a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y dignidad» (1 Tim 2,1-2). Se ha perdido la tensión del mensaje de Jesús, que no viene a traer paz y tranquilidad, sino división y enfrentamientos (Lc 9,23-26; 12,49-53; 14,25-27; Mt 10,33-39; Mc 8,34-38).

A finales del siglo I, aumenta la exigencia de autoridad y orden, de la cual dan testimonio las cartas pastorales. Se mantiene todavía la referencia a la esperada venida del Señor, pero el acento se ha des-

[3] E. Graβer, «Neutestamentliche Erwagungen zu einer Schopfungsethık»: *WPKG* 68 (1979) 98-114; K. H. Schlecke, *Theologıe des Neuen Testament*, III: *Ethos*, Dusseldorf 1970; F. Hahn, «Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik»: *TthZ* 86 (1977) 41-47, R. Schnackenburg, «Die neutestamentliche Sittenlehre in ıhrer Eigenart im Vergleich zu einer naturlichen Ethik», en J. Stelzenberger (ed), *Moraltheologıe und Bıbel*, Paderborn 1964, 39-69.

plazado hacia las virtudes que permiten vivir piadosa y sobriamente en el mundo (1 Tim 3,16; 5,23; 6,8; Tit 1,1; 2,12-13). Hay un rechazo de las tendencias ascéticas radicales, sean de origen judío o gnóstico, «porque toda criatura de Dios es buena y no hay nada reprobable cuando se toma con acción de gracias» (1 Tim 4,3-4). El buen cristiano se distingue por la piedad y las virtudes (1 Tim 4,7.12). Esta es también la postura de los escritos de los padres apostólicos, que asumieron sin más las virtudes naturales enseñadas por la filosofía helenista *(2 Clem.,* 6,9; 11,7; 12,2-6; *Bern.,* 21,1; *Herm(s).,* 9,15,2).

El buen ciudadano se convierte en el reverso del cristiano, excluyendo del reino de Dios a los pecadores y a los amorales[4]. De esta forma, las listas de virtudes grecorromanas cobran un significado cristiano y no sólo natural. En este contexto hay que entender la afirmación legendaria de unas supuestas cartas entre Séneca y Pablo, afirmando la convergencia material entre el cristianismo y el estoicismo. Esta postura marca decisivamente a la antropología cristiana con muchos contenidos culturales. Esta desescatologización y eticización del reinado de Dios lleva a revalorizar el comportamiento humano. Ya no se trata tanto de un don que tiene a Dios mismo como agente, cuanto de un reino que es una tarea humana (Col 4,11 contra Mc 4,26-27). El acento es ético, como requisito para ser aceptado por Dios, y se espiritualiza lo escatológico, convirtiéndolo en expectativa de recompensa más allá de la muerte.

La consolidación y cohesión comunitaria que genera este cambio de acento tiene un alto costo, ya que se diluyen elementos esenciales de la buena noticia evangélica: que Dios está con los marginados y las víctimas de la historia, que su amor es previo a la misma conversión de éstos y que no depende de que sean personas éticamente irreprochables, ni mucho menos buenos ciudadanos. El don de la gracia no se pierde, pero se desplaza en favor de una vida virtuosa que espera la recompensa divina[5], de la misma forma que ya no se ve el «reino» como realidad intrahistórica y mundana, sino más bien como realidad de ultratumba vinculada a la vida eterna. Esta tendencia tiene raíces en el Nuevo Testamento, pero no se desarrolla hasta el siglo II. Impregna la religiosidad popular, los escritos apócrifos (especialmente los apocalipsis), las actas martiriales, las inscripciones en las tumbas y las mismas obras de los teólogos (especialmente de Clemente de Alejandría y de Orígenes)[6]. Una vez más observamos cómo el Nuevo Testamento ofrece la experiencia religiosa de comunidades en continua evolución, no una doctrina estática y fijada de una vez para siempre.

a) El sometimiento a la autoridad

La progresiva pérdida de las expectativas acerca de la llegada final de Cristo facilitó también la despolitización del mensaje cristiano, ya que la afirmación de la realeza de Cristo y del reinado de Dios despertaba la suspicacia de las autoridades romanas. El conservadurismo socio-político paulino, que amonesta a orar por las autoridades y a someterse a ellas (Rom 13,1-7), hay que verlo, sin embargo, en el contexto verticalista, patriarcal y señorial de la cultura grecorromana. Parecidas amonestaciones encontramos también en la cultura romana (Cicerón, Quintiliano, Apuleyo, etc.), así como en la retórica de inspiración estoica y en la tradición platónica. La autoridad de los gobernantes viene del creador y sólo está limitada por la obediencia al mismo Dios. Pablo fusiona la herencia cultural de la antiguedad en el horizonte cristiano[7]. Su amonestación a la ley y el orden, es decir, al acatamiento de la autoridad, favorece la buena imagen de los cristianos ante las suspicaces autoridades y cobra valor apologético en el contexto de la hostilidad judía.

Esta tradición conservadora, según la cual el testimonio cristiano exige renunciar a los propios derechos (1 Cor 6,1-8), sirvió también para neutralizar

---

[4] H v Campenhausen, *Tradition und Leben,* Tubinga 1960, 180-202, W Schrage, «Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik» *ZthK* 16 (1964) 125-54

[5] G Bornkamm, «Der Lohngedanke im Neuen Testament» *Gesammelte Aufsatze,* II, Munich ²1963, 69-92

[6] K L Schmidt, «βασιλεύς» *ThWNT* I (1933) 593-95

[7] M Wolter, «Gewissen, II» *TRE* 13 (1984) 215-18, E Kasemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen,* II, Tubinga 1967, 204-22, «Rom 13,1-7 in unserer Generation» *ZthK* 56 (1959) 316-76

la fuerte corriente profética y apocalíptica, crítica respecto del imperio, que ponía el acento en vivir como extranjeros en una cultura pagana. Hay un paralelismo entre el pluralismo judío y el cristiano. Los celotas, los esenios y parte de los fariseos representaban el ala más hostil al imperio romano, mientras que los saduceos y buena parte del sacerdocio eran colaboracionistas. Del mismo modo, Pablo era políticamente conservador, como otros escritos del Nuevo Testamento (Mt 22,15-22; 1 Pe 2,13-17; 1 Tim 2,1-2). Defendía una teología «natural» de sometimiento a la autoridad, de subordinación de los inferiores a los superiores, y de conservar el orden social. Buscaba cristianizar las costumbres romanas, como en la carta a Filemón, pero no impugnarlas.

Hay que comprender la postura de Pablo, y del cristianismo en general, en el contexto de la misión. Pablo era un radical en lo concerniente a la religión y, como ciudadano romano, conocía las suspicacias romanas contra los movimientos mesiánicos y proféticos judíos. Lo cual se reforzaba por la muerte de Jesús en la cruz, suplicio reservado por las autoridades para algunos criminales, y por la hostilidad judía contra los cristianos, a los que se buscaba enfrentar con los gobernantes romanos. No podía permitirse ser radical en lo religioso y en lo socio-político, si quería congraciarse a las autoridades y desarrollar una misión dentro del imperio. De ahí su conservadurismo, que es también el de Lucas, tanto en los evangelios, en los que siempre tiende a descargar el peso de la culpa en los judíos, exculpando a los romanos, como en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Por eso el sometimiento a la autoridad tiene una amplia cobertura en la literatura cristiana de los primeros siglos: «Danos ser obedientes a tu nombre santísimo y omnipotente, y a nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra» *(1 Clem.*, 60,4-61,2; *Dióg.*, 6; Arístides, *Apol.*, 16,6; Justino, *Apol.*, 1,17). El orden que impone el Estado se justifica como una necesidad querida por Dios, ante un mundo en pecado. De la misma forma que Pablo asume la idea griega del cuerpo y los miembros para postular la armonía social, así también acepta la función ordenadora del Estado que, tras la cristianización de la sociedad romana, recibe una nueva legitimación, como apoyo de la fe y sostenedora de la religión. Se rechaza que la autoridad estatal sea sagrada, mucho más que se identifique con la divinidad, pero al mismo tiempo se exige lealtad y sometimiento a los gobernantes, combinando las exigencias estoicas y las cristianas. El cristianismo occidental tuvo inicialmente una mayor reserva a esta identificación con el Estado, mientras que el oriental tendió desde los inicios a una clara aproximación, que culminó con Constantino, al que se llamó el apóstol número trece.

En Pablo hay mayor espacio para la crítica a la tradición judía, que a la de la cultura grecorromana, a la que pertenece. No podemos pensar que la inspiración paulina, y en general la de todo el Nuevo Testamento, consiste en una revelación de Dios, sin que intervengan factores humanos, como su personalidad y su contexto cultural. El Nuevo Testamento es una creación humana y, sin dejar de serlo, es palabra de Dios, es decir, es una creación inspirada. Por eso es imposible armonizar afirmaciones contrapuestas como, por ejemplo, las paulinas y las de los escritos johaneos, que disienten en su valoración de Roma, de la cultura y del papel de los gobernantes. Hay que asumir la pluralidad constitutiva del Nuevo Testamento y atender a las circunstancias históricas, sin pretender aplicar a la situación actual frases aisladas y sacadas de contexto, como si fuera una doctrina fija y homogénea para siempre.

b) La participación de los bienes como signo de fraternidad

Estas connotaciones éticas enmarcan la insistencia del cristianismo primitivo en compartir los bienes, recogiendo así, tanto la tradición de Jesús, como las llamadas ascéticas y éticas a una vida sobria y sencilla. Hay contrastes, pero también continuidad entre la insistencia de los evangelios en que Dios bendice a los pobres y las reiteradas advertencias de los escritos tardíos del Nuevo Testamento acerca de los peligros de la riqueza (1 Tim 2,9; 3,8; 6,5-19; Heb 13,5; Sant 2,1-7; Ap 3,17). En la filosofía griega de la época, así como en las escuelas pitagóricas, se recomendaba la práctica de la comunión de bienes. Dentro de la tradición judía, era también lo característico de los grupos esenios del mar muerto,

que despertaron la admiración de Filón, Flavio Josefo y de Plinio. Todos ellos se admiraban de la comunión de bienes que practicaban los esenios[8]. No parece que la iglesia primitiva fuera pobre, a pesar de los sumarios en los que Lucas presenta el ideal cristiano (Hch 2,44-45; 4,32-35). Hay autores, como Grappe, que proponen a los esenios como el trasfondo esencial para los sumarios diseñados por Lucas en el libro de los Hechos[9]. La regla de Qumrán sancionaba a los que mintieran en la comunión de bienes, como ocurre con Ananías y su mujer (Hch 5,1-11). Esta práctica podría haber inspirado el ideal de la comunión de bienes para la iglesia de Jerusalén, uniendo la recepción cristiana de otras tradiciones radicales palestinenses y el ideal utópico de la opción de Jesús por los pobres. Lucas cuenta las disensiones fácticas de la comunidad en lo concerniente a la comunidad de bienes, pero al mismo tiempo propone el ideal de la comunión de bienes, sacado de las corrientes de la época.

El estrato sociológico de la mayoría de las comunidades cristianas no era la de los más pobres, sino que probablemente prevalecía una baja clase media urbana compuesta de artesanos y comerciantes, así como personas de un estatus social movible y poco consolidado[10]. También había cristianos ricos y, con el tiempo, algunas iglesias llegaron a tener amplios patrimonios, fruto principalmente de las donaciones[11]. En las iglesias cristianas había «pobres», pero no abundaban los miserables, los que ocupaban el último escalón de la pobreza y luchaban por la supervivencia. Había problemas y tensiones por las diferencias sociales de sus miembros (Hch 4,37, 5,1-11; 6,1; 16,14-15; 17,4.12; 18,8.24; 1 Cor 6,8; 11,22; Flp 4,14-18)[12], así como grupos marginales y gente minusvalorada socialmente, como ocurre con los «pecadores», que, con independencia de sus recursos económicos, a veces considerables, eran mal vistos en una sociedad religiosa. El honor y la honra eran elementos determinantes de la consideración social, y ésta no dependía sólo de la capacidad económica. Por eso los pobres no eran sólo una clase económica, sino que representaban a los ciudadanos menos valorados religiosa y socialmente. Se vinculaba la pobreza al pecado y a la falta de moral.

También había situaciones socio-económicas diferentes entre las iglesias. Esto llevó a recoger aportaciones para entregarlas a los pobres de la iglesia de Jerusalén (Hch 11,27-30; 24,17; Rom 15,26-28.31; 1 Cor 16,3-4) y de otras iglesias (Gál 2,10; 2 Cor 8,3-4). Pero en la medida en que se perdía la tensión escatológica y se iba imponiendo la integración en la sociedad, resurgían las tensiones entre los pobres y los ricos dentro de la comunidad. La esperanza de la cercanía del final de los tiempos fue el contexto adecuado para la recepción comunitaria de las bendiciones jesuanas a los pobres (porque Dios se compromete con ellos) y de sus maldiciones y advertencias contra los ricos. El cambio de acentos en favor de lo misional exigió una nueva interpretación de las exigencias radicales del reino (Mt 8,18.22 y Lc 9,57-60; Mt 10,37-39 y Lc 14,26-28; Lc 17,33), espiritualizándolas o atenuándolas.

---

[8] Platón, *Republica*, III,416d, V,457cd, 462c, Aristoteles, *Etica a Nicomaco*, IX,8, 1168b, cf C Grappe, *D'un temple a l'autre*, París 1992, 57, L Schottroff - W Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, 150 53

[9] C Grappe, *D'un temple a l'autre*, Paris 1992, 51-73 Grappe establece un fuerte paralelismo entre los esenios y la comunidad cristiana de Jerusalen Es posible que fueran vecinas en la ciudad, si se confirma la hipotesis de los arqueologos que defienden un asentamiento esenio en la ciudad santa No hay que olvidar tampoco que ambas comunidades derivaban de un maestro que habia sido ajusticiado por las autoridades y que hay rasgos cristologicos, de interpretacion de las Escrituras, de la escatologia y de organizacion comunitaria coincidentes en ambas

[10] W A Meeks, «The Social Context of Pauline theology» *Interpretation* 36 (1982) 266-77, *The first Urban Christians*, Londres 1983, A Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Filadelfia 1983, 29-59, J Gager, «Das Ende der Zeit und die Entstehung von Gemeinschaften», en W Meeks (ed), *Zur Soziologie des Urchristentums*, Munich 1979, 90-105, G Theissen, *Sociologia del movimiento de Jesus*, Santander 1979, 33-90, R Aguirre, *Del movimiento de Jesus a la iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 45-63, 127-64

[11] G Theissen, *Sociologia del movimiento de Jesus*, Santander 1979, 13-31, E Norelli, «Sociologia del cristianesimo primitivo» *Henoch* 9 (1987) 97-127, L E Keck, «Das Ethos der fruhen Christen», en W A Meeks (ed), *Zur Soziologie des Urchristentums*, Munich 1979, 13-36, R Aguirre, *Del movimiento de Jesus a la iglesia cristiana*, Bilbao 1987, 127-64, M Hengel, *Eigentum und Reichtung in der fruhen Kirche,* Stuttgart 1973, W G Kummel, «Das Urchristentum, II, Arbeiten zu Spezialproblemen Zur Sozialgeschichte und Soziologie der Urkirche» *ThRu* 50 (1985) 327-63

[12] M del Verme, *Communione e condivisione dei beni*, Brescia 1977

Por otra parte, en el cristianismo primitivo había grupos radicales itinerantes, próximos a los cínicos y a algunos grupos filosóficos, que vivían de la limosna y esperaban el final de los tiempos. La inestabilidad política y económica de finales del siglo I en Palestina favorecía esa piedad para con los pobres y exigía de las iglesias un gran esfuerzo de hospitalidad y acogida. El seguimiento radical de la época de Jesús, por el contrario, era poco apto para unas comunidades que se asentaban en la sociedad y que gozaban de cierta inestabilidad. De ahí la necesidad de espiritualizar y transformar las exigencias radicales de pobreza de los grupos carismáticos itinerantes y misioneros de las iglesias, así como de las corrientes martiriales del siglo II y luego del monacato [13].

El ideal de una comunidad que tiene los bienes en común y supera las clases sociales está enraizada en la esperanza de la venida triunfal de Cristo. No es extraño que, al alejarse la esperanza del final de los tiempos, se enfriara la opción por los pobres y el distanciamiento crítico de los ricos. Permaneció, sin embargo, la preocupación de las diversas iglesias por los pobres, pero ya como un signo de fraternidad eclesial y de caridad, y no como un testimonio escatológico de la llegada del reinado de Dios (1 Tes 4,12; Ef 4,28; 1 Tim 6,17-19; Sant 1,27; 1 Jn 3,17; *1 Clem.*, 38,2; *Did.*, 4,8; 5,2; 13,4). Esta tradición continuó luego en la época patrística, combinando el radicalismo evangélico *(Did.*, 1,5; 4,8; *Bern.*, 19,8; *Herm(m).*, 2,4) con las apelaciones a la perfección (de raíz estoica en Tertuliano) y a la vida sobria y sencilla (como ocurre con Clemente de Alejandría). Hay una convergencia entre las apelaciones éticas y ascéticas de la cultura romana y las exigencias cristianas de solidaridad y justicia, pero ambas obedecen a motivaciones distintas. Los cínicos pensaban que lo esencial es la renuncia a los bienes, más que el uso que se hace de ellos, mientras que los estoicos ponían el acento en el autocontrol y la sobriedad. Por el contrario, la llamada evangélica está basada en el seguimiento de Cristo y su Dios que opta por los pobres [14].

En la tradición se fusionaron ambas corrientes, que perviven hasta hoy en la teología de la pobreza. No es infrecuente en la tradición de la vida religiosa, que es la heredera de la monacal, poner el acento en la no posesión personal de los bienes (en el rechazo de la propiedad privada y en la exigencia de un control comunitario) más que en un estilo de vida marcado por la solidaridad y la justicia respecto de los más indigentes. Como en otros casos, el aspecto profético y escatológico de la pobreza evangélica ha sido suplantado por las llamadas culturales a la sobriedad anticonsumista y a la posesión colectiva de los bienes. La legislación de la vida religiosa pone el acento en la no posesión individual, sino comunitaria de los bienes, lo cual se hace compatible con un estilo de vida confortable, que a veces se vuelve lujoso. La fusión entre la ascesis y ética helenista y el evangelismo cristiano ha favorecido la sustitución del segundo por el primero. Sus efectos perduran hasta hoy, aunque se han mantenido corrientes más críticas y cercanas al seguimiento de Jesús pobre.

Desde el siglo III, se advierte que el cristianismo amplía su base social de la baja clase media a las clases superiores, con lo que la crítica social a los ricos se mitiga (como ocurre, por ejemplo, con Clemente de Alejandría) en la misma medida en que la inculturación cobra realce respecto a la tensión escatológica que mantenían los grupos radicales y las corrientes martiriales [15]. Hay, sin embargo, una amplia y rica tradición patrística que vincula los mismos sacramentos a la solidaridad y la justicia (compartir con los otros lo que se es y lo que se tiene). El conflicto eucarístico de Corinto (1 Cor 11,17-34) reflejaba la tensión existente entre una minoría rica y «fuerte» (1 Cor 1,26) y la mayoría que era pobre o de baja clase media. Había diversos grupos que se reu-

---

[13] Theissen resalta la importancia de estos grupos de carismaticos itinerantes, cf G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga 1979, 79-141, W Stegemann, «Wanderradikalismus im Urchristentum?», en W Schottroff - W Stegemann (eds), *Der Gott der kleinen Leute*, II, Munich ²1979, 94-120

[14] A v Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, Leipzig 1924, 170-220, W Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, Munich 1981, J Vives, «Pobres y ricos en la Iglesia primitiva» *MisAb* 74 (1981) 553-70

[15] J G Gager, *Kingdom and Community The Social World of Early Christianity*, Nueva Jersey 1975, 93-113

nían por separado y que ni siquiera comenzaban la comida al mismo tiempo (1 Cor 11,19.21), lo cual contradecía el significado mismo de la eucaristía. Las divergencias estaban también vinculadas al hecho de que los ricos comían carne (1 Cor 8,7.10; 10,18-19), producto de lujo en aquella época, mientras que la mayoría se contentaba con una comida simple y se avergonzaba de su pobreza (1 Cor 11,22). La solución paulina es de compromiso, como casi siempre que se tocan las estructuras sociales: la comida sacramental tenía que ser común, ya que simboliza la integración cristiana (1 Cor 10,16), por lo que relegaban las diferencias sociales a sus casas, sin cuestionarlas[16].

Esta tendencia chocaba con las corrientes evangélicas radicales, que se mantuvieron a lo largo de los siglos II y III y que, en el siglo IV, tuvieron una fuerte reacción contra el conformismo social de la Iglesia y la pérdida de radicalismo evangélico. La protesta se conservó, sobre todo, en los medios monásticos y en autores cercanos (como Basilio, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, etc.). Todos ellos subrayan la vinculación entre la participación sacramental y la solidaridad social[17]. La comunión sacramental llevaba a la social, y unos sacramentos sin consecuencias para la vida cotidiana carecían de sentido cristiano. A partir de ahí, hubo una crítica social muy radical, que llegó a cuestionar la propiedad privada y a repetir las maldiciones de las bienaventuranzas de Lucas contra los ricos. Este «comunismo del amor», como se le ha llamado, tenía un claro carácter testimonial y apostólico en la sociedad romana. El mismo emperador Juliano el Apóstata constató que la atención a los pobres era una de las causas de la popularidad de los cristianos en la sociedad romana, lo cual ya había sido advertido por Minucio Félix, Celso y Plinio.

[16] G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga 1979, 272-317

[17] V Codina, «Dimension social del bautismo» *EE* 52 (1977) 521-54, J M Castillo, «Donde no hay justicia no hay eucaristia» *EE* 52 (1977) 555-90, J Vives, «¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo» *EE* 52 (1977) 591-626

2. Las iglesias domésticas

En la antiguedad, la casa es la institución social por antonomasia, representa a la familia patriarcal, caracterizada por relaciones asimétricas, de dependencia, de todos sus miembros. Comprende a los criados y esclavos, junto con los parientes, bajo la autoridad suprema del patriarca o «pater familias». La casa es también el modelo de las relaciones sociales y su simbolismo se extiende hasta la misma concepción de la realeza (la casa real) o de la religión (la casa de Dios: Mt 12,4; 21,13 par; Lc 11,51; Jn 2,16-17; Hch 7,47-48; 1 Pe 2,5; 4,17). Jesús usó el simbolismo de la casa para designar a Israel (Mt 10,6; 15,24; Lc 1,27; 2,4.33) y frecuentemente actúa en contextos domésticos o adoctrina con ejemplos tomados de la casa (Mc 1,29; 2,1; 3,20; 7,17; 9,28; Mt 8,14-15; 9,6; 12,44; 23,38; Lc 7,36-49; 9,61; 10,5-7; 11,17; 12,52; 14,1; 16,4.27; 19,5.9; Jn 2,1-12). Al mismo tiempo, tomó distancia crítica respecto de las obligaciones familiares (Mt 8,21-22; 10,34-37), a las que contrapuso las relaciones libres de dominio y de subordinación, dentro de la comunidad de discípulos (Mc 10,43-45). Las relaciones de dependencia en el seno de la casa familiar son incompatibles con la concepción fraternal de su comunidad de discípulos (Mc 10,43-45), en la que el lugar del padre queda reservado a Dios (Mt 23,9). Además, la llegada del reino implica una igualdad en la que sólo tienen preferencia los más débiles.

Sólo Pablo utiliza el simbolismo del padre para expresar las relaciones con su comunidad (1 Cor 4,14-15), de la misma forma que alude a que sean imitadores suyos, como él lo es de Cristo (1 Cor 4,16). Por el contrario, en las comunidades e iglesias domésticas posteriores no hay un consejo de padres de familia o de patriarcas, como ocurría en las sinagogas judías, muchas de ellas asociadas a una casa. En el cristianismo, el mismo término de «diócesis» está relacionado con la casa y sólo desde el siglo IV se impuso el significado de territorio perteneciente a un obispo. La idea de la familia y de la sociedad como una casa, ampliamente difundida en la antiguedad, sirvió a los cristianos como trasfondo eclesiológico.

La misión cristiana se realizó a partir de las casas de algunos miembros conocidos de la comuni-

dad (Hch 1,13; 12,12; 16,15.40; 17,5-6; 18,7; 28,30). A veces, la conversión de una familia es el punto de partida de la misión (Lc 10,2-12; Hch 10,2; 11,14; 16,15.41; 18,8; 1 Cor 1,16). Por eso las primeras comunidades eran domésticas [18], ya que los cristianos no tenían inicialmente ningún edificio en que reunirse, como las sinagogas o templos paganos. En las grandes iglesias, como la romana o inicialmente la de Jerusalén (Hch 2,46; 5,42; 8,3; 20,7-12), había varias casas para encontrarse, aunque constituían una única iglesia, a la que Pablo y los apóstoles dirigían sus cartas (Rom 16,5; 1 Tes 5,27; Col 4,15-16). Las primeras familias convertidas ofrecían su casa como lugar de reunión y de culto (Hch 2,46; 5,42; 1 Cor 11,34), y las comunidades domésticas fueron el germen de muchas iglesias locales (Rom 16,5.23; 1 Cor 14,35; 16,19; Flm 3; Col 4,15, 2 Tim 4,19).

Sólo tenemos noticias esporádicas sobre esas iglesias domésticas [19] Es comprensible que algunos de esos anfitriones, cuyas casas servían de hospedaje a los apóstoles y otros cristianos itinerantes (Hch 16,15.31-34; 17,6; 18,3.7-8; Flm 22; 2 Tim 1,16-18), jugaran un papel relevante en esas iglesias, incluso que fueran elegidos como ministros de ellas (1 Cor 16,15-16). No hay que olvidar que las iglesias domésticas constaban de un número muy reducido de miembros, fácilmente alojables en un salón amplio y que los anfitriones eran los responsables de lo que ocurriera en sus casas, según la ley romana. Los inevitables conflictos sociales, resultantes del carácter heterogéneo de las iglesias, se dejaban sentir en el culto doméstico (1 Cor 11,17-22.30-34; Sant 2,1-4) y en el mismo apostolado, como muestra la carta a Filemón o la tercera carta de Juan, en la que se critica a una iglesia por su falta de hospitalidad para con los hermanos peregrinos.

De esta forma, la estructura de la casa se vinculaba a la de la iglesia local y las cualidades domésticas cobraron un valor eclesiológico (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,19; 1 Pe 2,18-3,1). Los catálogos de virtudes de la tradición griega y judía, con los derechos y obligaciones de los miembros de una casa, adquirió un valor teológico, y la desobediencia pasó a formar parte esencial del catálogo de vicios (Rom 1,30). El cristianismo adoptó las relaciones familiares y sociales existentes, humanizándolas, pero sin cuestionarlas, con lo que éstas cobraron un valor no sólo sociológico, sino teológico. El orden doméstico comunitario remite al sometimiento de los unos con los otros (1 Cor 14,32; 11,3-12; 5, 22; 6,1; Col 3,18), sobre todo la subordinación de los esclavos y domésticos a su señor (Ef 6,5-8; Col 3,22-24). El lavatorio de los pies en la cena (Jn 13,1-16), así como los discursos de despedida johaneos (Jn 14,2-4.23; 15,4-15) intentaron contrarrestar esa tendencia, recordando la actitud de servicio exigida por Jesús (Mc 10,41-45; Mt 20,24-28; Lc 22,24-27) que debía servir para oponerse a la influencia social.

Esa presión socio-cultural se muestra, sobre todo, en las cartas pastorales. En ellas la casa se convierte en el modelo de la iglesia (1 Tim 3,15) y Dios mismo es el amo de la casa (1 Tim 2,21). Del mismo modo que convergen la moral griega de virtudes y la llamada cristiana al amor, así también la ética y la eclesiología, ambas vinculadas al patriarcalismo familiar. El orden natural, es decir, el orden de la creación, identificado con la cultura moral de la época, penetra los comportamientos cristianos. Sobre todo

[18] K H Bieritz - C Kahler, «Haus, III» *TRE* 14 (1985) 478 92, R Aguirre, «La casa como estructura base del cristianismo primitivo las iglesias domesticas» *EE* 59 (1984) 27-51, H J Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im fruhen Christentum*, Stuttgart 1981, G Lohfink, «Die christliche Familie eine Hauskirche?» *ThQ* 163 (1983) 227-29, N Provencher, «Vers une theologie de la famille L'Eglise domestique» *EeT* 12 (1981) 9-34, A Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Filadelfia 1983, 60 112

[19] El primer testimonio arqueologico seguro de una casa-iglesia data del siglo III en ella se habian fusionado dos cuartos, lo cual permitia disponer de una habitacion con capacidad para 30 o 50 personas Plinio alude en una carta a Trajano (hacia el III) a las reuniones de los cristianos, pero no da detalles sobre sus puntos de encuentro La casa romana tenia una pieza amplia, el «triclinium», que solo admitia un maximo de 12 personas Para ampliarla habia que abrirla al atrio, que podia contener unas 40 personas, pero que era mucho menos confortable Quiza esta particion desigual puede ser el contexto de las protestas de la carta de Santiago y de Pablo a los corintios, acerca de la desigualdad que se advertia en la celebración del culto Hay ya alusiones a la construccion de edificios eclesiales publicos en la segunda mitad del siglo III, aprovechando probablemente la paz religiosa que siguio al edicto de Galiano del 260 (Eusebio, *Hist eccl*, VIII,1,5, VIII,2,1) Solo tras la paz de Constantino, se generalizaron las reuniones en locales publicos construidos para ser iglesias (Eusebio, *Hist eccl*, X,2,1, Sozomeno, *Hist eccl*, II,3 SC 306,236) Remito al estudio de M Metzger, «Breve histoire des lieux de culte chrétiens» *RDC* 47 (1997) 339-55

influye en la actitud de los ministros, «para que no se deshonre el nombre de Dios» ni se pierda la buena fama (1 Tim 3,7; 6,1). La carencia de criterios claros acerca de cómo había que organizar la Iglesia se suple atendiendo a la cultura del tiempo.

Lo doméstico impregna también la concepción del ministro como administrador de Dios (Tit 1,7)[20]. La ética familiar patriarcal exige que sea irreprochable, monógamo, sobrio, prudente, cortés, hospitalario, no dado al vino ni pendenciero, que sepa gobernar su casa, etc. (1 Tim 3,2-7; 3,8-13; Tit 1,7-11). Estamos muy lejos de la teología apostólica de Pablo que buscaba legitimarse con persecuciones, sacrificios y trabajos. Ya no se exigen virtudes específicas para los ministros cristianos, sino las necesarias para cualquier oficio de la sociedad helenista. La base de partida es que el gobierno de la casa y el de la Iglesia son parecidos (1 Tim 3,4-5.12). El dirigente ejerce funciones de padre de familia: preside, manda y somete a todos los miembros (1 Tim 3,4; 6,17; Tit 1,6; 3,10). A partir de ahí surgen las distintas exigencias para todos los miembros, hombres y mujeres (1 Tim 2,8-15; 5,1-2; Tit 2,1-6), viejos y jóvenes (1 Tim 5,1-2; Tit 2,1-6), amos y esclavos (1 Tim 6,1-2; Tit 2,9-10), mujeres y viudas (1 Tim 5,3-16). La familia patriarcal da contenidos a la eclesiología.

De esta forma, las prescripciones domésticas cobraron valor eclesial. Permiten asegurar la subordinación de todos respecto del ministro, en contraposición al horizontalismo igualitario de los evangelios y del mismo Pablo (Gál 3,28). De los esclavos se espera el sometimiento y la obediencia que exige la sociedad (1 Tim 6,1; Tit 2,9-10), como en la carta a Filemón, sin que haya la menor impugnación de la esclavitud como incompatible con el cristianismo. El contexto de esta fuerte subordinación al ministerio es la lucha contra los cismas y herejías de finales de siglo, lo cual provoca una reacción en favor de la autoridad (Tit 1,10-11). Esta identificación del ministro con el padre de familia es determinante para el desarrollo posterior de la teología del ministerio, y más en concreto para la figura del obispo[21], aunque la concepción patriarcal estaba en tensión con el modelo colegial presbiteral, que se inspiraba en las asociaciones libres y los gremios del imperio[22].

Es difícil exagerar el peso y la importancia que ha tenido la identificación del ministerio con el patriarcado, así como la combinación del modelo jerárquico familiar con la iglesia. Ambas perspectivas sirvieron de inspiración para una eclesiología que veía a la Iglesia como una «sociedad desigual», con precisas relaciones jerárquicas de dominio y de sometimiento, en las que unos mandan y otros obedecen, unos enseñan y otros aprenden. Es un modelo desarrollado en el siglo XIX, pero cuyas raíces remontan a las pastorales y al proceso de clericalización de la iglesia antigua[23]. Este modelo eclesial familiar ha potenciado también el principio de autoridad en la Iglesia, completado por la obediencia como la virtud eclesiológica por excelencia. El esfuerzo paulino para convencer a su comunidad con argumentaciones teológicas deja paso ahora a los mandatos ministeriales, no sólo en función de la doctrina (2 Tim 2,15), sino también de la conducta moral establecida en aquella época (1 Tim 1,9-10; 6,3-10; 2 Tim 2,16-18; 3,1-9; Tit 1,10-16).

Posteriormente, esta orientación se completó estableciendo una analogía entre el orden estoico (sometimiento al orden de la naturaleza) y el eclesial, como ocurrió con la carta de Clemente a los corintios, que se inspira en el orden de la naturaleza para exigir a la comunidad la subordinación de los laicos a los ministros *(1 Clem.,* 20,1-12; 37,2.5; 61,1).

---

[20] J Roloff, «Pastoralbriefe» *TRE* 26 (1996) 63-65, W Foerster, «Εὐσέβεια in den Pastoralbriefen» *NTS* 5 (1958/59) 213-18, W Schrage, «Zur Ethik des neutestamentlichen Haustafeln» *NTS* 20 (1974/75) 1-22, H Lips, *Glaube, Gemeinde, Amt Zum Verstandnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, Gotinga 1979, D Luhrmann, «Neutestamentliche Haustalfeln und antike Okonomie» *NTS* 27 (1981) 83-97, R Aguirre, «La evolucion de la iglesia primitiva a la luz de los códigos domesticos entre la encarnación y la mundanización», en *II Simposio Biblico español*, Valencia-Cordoba 1987, 321-51.

[21] Para la concepcion patriarcal de la autoridad, cf E Schussler Fiorenza, «Die Anfange von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht», en P Hoffmann (ed), *Priesterkirche*, Dusseldorf 1987, 62-95

[22] E Schillebeeckx, *Christliche Identitat und Kirchliches Amt*, Dusseldorf 1985, 61-66

[23] A von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentum*, I, Leipzig 1924, 416-19, 410-45

La obediencia tiene un valor ético y religioso, uniendose así lo judío, lo griego y lo cristiano[24]. El principio de autoridad, combinado con la idea de la iglesia como una familia (la «madre iglesia y sus hijos», el ministro como padre, la vuelta de los separados al seno familiar de la iglesia) se puso al servicio de una eclesiología basada en la jerarquía[25]. La concepción patriarcal, algunos de cuyos elementos todavía persisten, ha sido decisiva para la eclesiología y, en concreto, para establecer las relaciones entre el ministerio y los laicos.

Estas exigencias morales de las cartas pastorales combinan tanto una intención apologética respecto del entorno socio-cultural, como la propia tendencia al orden y la autoridad, propias de toda orientación conservadora. El igualitarismo cristiano se interioriza y las diferencias sociales subsisten en la medida en que el cristianismo se inculturiza en la sociedad. Es lo que algunos autores llaman «patriarcalismo del amor». Se asumen las diferencias sociales y económicas y se mitigan con solidaridad intergrupal[26]. Consecuentemente, las corrientes y escritos críticos, que acentúan el contraste con el mundo, como los johaneos, pierden influjo y sólo encuentran cabida en la espiritualidad, sobre todo en los medios monacales. Por otra parte, las casas ofrecían la posibilidad de acogerse a la religión familiar y el culto privado del imperio, ya que el culto estatal estaba vetado a los cristianos. El culto se desarrollaba en las iglesias domésticas, que era la forma institucional más favorable al carácter del cristianismo como religión ilícita, hasta que, desde el 311, se abrió la posibilidad de un culto público autorizado por el Estado.

[24] S Frank, «Griechische und christliche Gehorsam» *TThZ* 79 (1970) 129-43, «Gehorsam» *RAC* 9 (1976) 410-11, 390-430

[25] Remito al estudio de W Beinert, «Dialog und Gehorsam in der Kirche» *StdZ* 216 (1998) 313-28 Beinert analiza el peso de la obediencia en la eclesiología y subraya su dependencia del modelo familiar ministerial esbozado en las pastorales

[26] W Schrage, «Ethik, IV» *TRE* 10 (1982) 452, L E Keck, «Das Ethos des fruhen Christen», en *Zur Soziologie des Urchristentums*, Munich 1979, 13-36, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesus*, Santander 1979, 106-11, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga 1979, 231-71

3. El papel de la mujer en el cristianismo primitivo

En general, la concepción judía de la mujer se enmarca dentro de la tradición mediterránea tradicional, que engloba también la cultura grecorromana: separación espacial y funcional del varón y de la mujer; importancia del honor masculino y de la verguenza femenina como virtudes de cada género sexual; predominio de los papeles de esposa y madre en la mujer; importancia de la visión patriarcal en la familia; exclusión femenina de la vida pública, excepto en algunas matronas aristócratas, etc.[27]. Dentro de este marco sociológico común, tanto la tradición judía como la helenista tienen sus propias peculiaridades.

Las estructuras familiares y sociales del judaísmo están marcadas por el patriarcado y el dominio del varón, ya que la exégesis rabínica equiparaba el relato de la creación (Gn 1,26-28; 2,22-25), que establece la igualdad paritaria del ser humano a los ojos de Dios, con la otra tradición sobre el pecado original (Gn 3,16). Esta segunda tradición afirma la subordinación de la mujer respecto del varón y el dominio último de éste, mientras que en el relato de la creación sólo hay dominio del ser humano («hombre y mujer los creó»: Gn 1,27) sobre los animales y las cosas. No se distinguía entre los relatos y tradiciones diferentes, sino que se subordinaba la primera a la segunda desde una perspectiva de continuidad. Al hablar de la culpa primera de Eva y de la seducción de Adán, se pusieron las bases para la negativización de la mujer. Al leerse los dos relatos conjuntamente, y no como dos tradiciones alternativas, se pierde también la posibilidad de distinguir entre lo que pertenece al orden del creador, ya que la intención de Dios es la igualdad en dignidad, y lo

[27] M de Merode, «Papel de la mujer según el Antiguo Testamento» *Conc* 154 (1980) 85-92, A Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia*, Salamanca 1982, 127-48, B J Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella 1995, 62-84, C Bernabé, *Entre la cocina y la plaza La mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid 1998, E S Gerstenberger-W Schrage, *Frau und Mann*, Stuttgart 1980, K J Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Córdoba 1996, 133-48, V Casas, «La mujer en el Nuevo Testamento» *VyV* 33 (1975) 431-49.

que es fruto del pecado, el dominio del varón sobre la mujer.

Al casarse, la mujer pasaba a formar parte de la familia del marido, que se convertía legalmente en su señor, y se subordinaba a él desde el punto de vista jurídico y social. También desde el punto de vista religioso, se sometía a la mujer a una serie de exigencias y normas, en su mayoría determinadas por los tabúes sexuales, que hacían de la mujer un ser impuro, sobre todo por la menstruación (Lv 12; 18). El ámbito doméstico familiar caía bajo la supervisión de la mujer (Prov 31,10-31), segregada del contacto con los otros y apartada de la vida pública. Hay, sin embargo, algunas mujeres que recibían una mención especial por sus relevantes servicios prestados a Israel, como Tamar, Rut, Ester, Judit, etc. El judaísmo del período intertestamentario, es decir, la época que precedió a Jesús, evolucionó en la línea de una creciente limitación de la imagen de la mujer. Se creó una extensa casuística rabínica, con huellas en la literatura sapiencial (Eclo 42,12-14), avisando de su tendencia al pecado y de evitar el contacto con las mujeres. Es conocida la alabanza del judío piadoso, que da gracias a Dios por no ser pagano, por no ser mujer y por no ser ignorante[28].

Hay también corrientes que resaltaban algunos aspectos positivos de la mujer, sobre todo su papel en la procreación de los hijos y como compañera del varón, sin que en el Antiguo Testamento se dé el rechazo de las relaciones sexuales y del deseo erótico que encontramos en muchas corrientes grecorromanas. La antropología semita rechaza el dualismo helenista entre el alma y el cuerpo, en favor de una unidad psico-somática. No es que tengamos un cuerpo, sino que somos cuerpo espiritualizado y espíritu corporeizado. Esto permite una valoración más positiva de la sexualidad humana y permite aplicarla a las mismas relaciones entre Dios y el hombre, como simbolismo apropiado para expresar la intimidad y el amor. Desde esta perspectiva era posible eliminar muchas connotaciones negativas de la sexualidad, muy extendidas en la cultura helenista, que repercutían en la imagen de la mujer.

La ambiguedad de los relatos de la creación (Gn 2-3) dejaba espacio a ambas tendencias, positiva y negativa, que interaccionaban entre sí, pero con claro predominio de la segunda[29]. El conflicto de interpretaciones y de corrientes teológicas acerca de la mujer ha dejado su huella en el Antiguo y Nuevo Testamento y hay que rechazar una exégesis unitaria y armonizadora, que no atienda a la variedad de acentos y enfoques. Tampoco es posible una exégesis neutral ni imparcial, ya que siempre estamos determinados por el contexto socio-cultural en el que vivimos, que hoy ha cambiado. Desde la perspectiva actual, hay que reconocer que las indicaciones puntuales acerca de la mujer en el cristianismo primitivo se integran en el contexto de una concepción masculinizante, patriarcal y, a veces, claramente misógina. El contexto cultural de la época es el trasfondo desde el que hay que comprender las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la tradición posterior[30].

a) Aportaciones y límites del Nuevo Testamento

En este contexto hay que valorar el significado

[28] «Rabí Juda dice un hombre debe recitar tres bendiciones cada día bendito seas (Dios) que no me has hecho pagano, bendito seas (Dios) que no me has hecho ignorante, bendito seas (Dios) que no me has hecho mujer» Tosefta a Berakot VI, 18, cf J Neusner, *The Tosefta*, Nueva Jersey 1986, 40 Hay muchas afirmaciones negativas respecto a la mujer en los textos rabínicos, cf. J Bonsirven, *Textes rabbiniques* Roma 1955 hay que evitarlas (sobre todo los rabinos, 445), no mirarlas (459), hay que ser muy breve en el trato con ellas (787), huir de los negocios en que hay que mezclarse con ellas (1588) Por otra parte, se las dispensa del estudio (911) y las mujeres y los niños no se cuentan para el número necesario para la oración en común Otros textos sobre las relaciones con la mujer pueden verse en H Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmund und Midrasch*, II, Munich 1924, 438, K Thraede, «Frau» *RAC* 8 (1972) 224-26

[29] Sigo aquí las indicaciones sobre el papel de la mujer en el Antiguo Testamento, en el judaísmo y en la cultura grecorromana de J Ebach-F Dexinger, «Frau, II-III»· *TRE* 11 (1983) 422-31; K Thraede, «Frau» *RAC* 8 (1972) 214-36, S Heine, *Frauen des fruhen Christenheit*, Gotinga 1987,21-39

[30] Una buena síntesis de los problemas hermeneuticos que plantea la lectura del Nuevo Testamento desde un enfoque feminista es el que ofrece E Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao 1989, 31-104, *Pero ella dijo Propuestas feministas de interpretación bíblica*, Madrid 1996, 109-36

innovador que tiene la relación de Jesús con las mujeres. Ya desde el primer momento se enmarca su biografía en el contexto de mujeres relevantes para Israel (Tamar, Rajab, Rut y la mujer de Urías: Mt 1,3.5-6) cuya conducta moral se apartaba de las reglas de conducta establecidas. Las mujeres que se mencionan en la genealogía de Jesús son de una reputación dudosa, sea por su condición de extranjeras o de pecadoras. Esta lista genealógica se puede comprender como una respuesta cristiana a las acusaciones judías sobre la legitimidad del nacimiento de Jesús («hijo de María» y de padre desconocido) y también como una proyección teológica retrospectiva del comportamiento de Jesús durante la vida pública[31].

Por un lado, se recordaba a los judíos que la misma historia de Israel y el linaje davídico está enraizado en mujeres que no se podían presentar como modelos para la moral establecida. Por otro, se recordaba el hecho de que Jesús se relacionaba con adúlteras (Jn 7,53-8,11), prostitutas (Lc 7,36-50) y mujeres impuras (Mc 5,25-34), sin temer transgredir la ley para curar a una enferma (Lc 13,10-17). Los discípulos se extrañaban del comportamiento de Jesús, ya que no era usual que un rabino hablase con una mujer (Jn 4,27), ni que se preocupase de las mujeres y las curase (Mt 8,14; 9,18-25). Mayor escándalo causa su relación con pecadoras, a las que se les perdonan sus pecados (Lc 7,36-50; Jn 8,2-11), son puestas como ejemplo de fe (Mt 15,28) y forman parte del grupo que le acompañaba (Mc 15,40-41; Lc 8,1-2; Mt 27,55).

El comportamiento de Jesús rompía con las severas reglas rabínicas, que eran muy estrictas en lo referente a las diferencias sociales y la separación estricta de la mujer y el varón (Jn 4,27)[32]. Había también un número indeterminado de mujeres acomodadas que apoyaron a Jesús (Mc 14,3; Lc 8,1-3; 10,40; Jn 12,2-3), como luego lo hicieron con el movimiento judeo-cristiano (Hch 9,36-41; 12,12.15; 13,50; 16,13-15; 17,4). Hay que hacer mención especial de María Magdalena, que fue testigo cercano de la muerte de Jesús (Jn 19,25), una de las que le enterró (Mt 27,61) y que aparece en todas las listas como testigo de la resurrección (Mc 16,1.9; Mt 28,1; Lc 24,10; Jn 20,1-2). Fue la mujer que tuvo una mayor importancia teológica en la época posterior, con la excepción de la madre de Jesús.

A partir de una concepción igualitaria, Jesús hizo una dura crítica al derecho masculino a divorciarse, corrigiendo la misma ley de Moisés (Mc 10,2-12 par; Mt 19,1-12). Se distanció de la concepción patriarcal y poligámica predominante, poniéndose de parte de la mujer y cuestionando la asimetría de las relaciones familiares. Al mismo tiempo rechazó que las diferencias de género sexual tuvieran valor para Dios (Mt 22,23-30)[33]. No cabe duda de que Jesús era favorable a una concepción teológica igualitaria. Pero no hay que maximalizar la diferencia de Jesús con el judaísmo en el trato con las mujeres, como tampoco respecto de los paganos, el culto o la ley. La postura de Jesús es encuadrable dentro de las corrientes proféticas liberales e igualitarias del judaísmo. Ciertamente, su crítica iba más allá de lo establecido, incluida la autoridad de Moisés, con lo que se colocaba en una postura cercana a la ruptura. Pero fue visto por sus contemporáneos como un disidente y un hereje, no como alguien que había roto de forma total con la religión judía. Hay que distinguir además, entre lo que, de hecho, dijo e hizo Jesús, y la tendencia a la que apuntaba su doctrina.

De la misma forma que Jesús impugnó el orden social, al hacer a los pobres destinatarios del reino, así también con las mujeres (Mc 10,28-31), que, por

[31] R E Brown, *El nacimiento del mesías*, Madrid 1982, 61-78, *The Virginal Conception and bodily Resurrection of Jesus*, Londres 1973, 61-69, J I González Faus, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979, 61-68

[32] E Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao 1989, 145-204, R Laurentin, «Jesús y las mujeres una revolucion ignorada» *Conc* 154 (1980) 92-103, A Alcala, *La mujer y los ministerios en la iglesia*, Salamanca 1982, 149-66, M Theobald, «Jesus und seine Junger» *ThQ* 173 (1993) 219-26, J Blank, «Frauen in den Jesusuberlieferungen», en G Dautzenberg (ed), *Die Frau im Urchristentum*, Friburgo 1983, 9-91, S Heine, *Frauen des fruhen Christenheit*, Gotinga ²1987, 59-90

[33] A Vargas Machuca, «Casos de divorcio en San Mateo» *EE* 50 (1975) 5-54, W Trilling, «Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament» *ThGl* 74 (1984) 390-406, R Geiger, «Die Stellung des geschiedenen Frau in der Umwelt des Neuen Testamentes», en *Die Frau im Urchristentum*, Friburgo 1983, 134-57

el hecho de serlo, estaban subordinadas y excluidas del poder social. Como Cristo resucitado representa el carácter teocéntrico del ser humano, no del varón, así también el Jesús terreno se relaciona con todos por igual, varones y mujeres, devolviendo a las segundas su dignidad, al hacerlas destinatarias plenas de su mensaje. En la iglesia primitiva las mujeres fueron, desde el primer momento, discípulos, sin atender al género sexual (Gál 3,28), porque el espíritu se derramó sobre todos («profetizarán vuestros hijos e hijas»: Hch 2,17; 21,9). En las comunidades había muchas mujeres destacadas (Hch 18,26; Rom 16,3.6.12-15), con especial relevancia de Prisca (Priscila), cooperadora de Pablo (Rom 16,4; Hch 18.2.18; 2 Tim 4,19) y anfitriona de una iglesia (Rom 16,5; 1 Cor 16,19). Pablo menciona a Ninfas en Laodicea (Col 4,15), Evodia y Síntique (Flp 4,2-3), Trifena y Trifosa (Rom 16,12) y Febe, matrona y diaconisa de la iglesia de Cencres y, probablemente, la portadora de la carta de Pablo a los Romanos (Rom 16,1-2)[34].

La mención de las mujeres al definir al diácono en las pastorales (1 Tim 3,11: «honorables, no murmuradoras, sobrias y fieles») puede deberse a que esas mujeres eran diaconisas, como Febe. La mayoría de la exégesis tiende a interpretar este pasaje como referido a las mujeres de los diáconos, pero en el párrafo paralelo anterior, en que se habla de las cualidades del obispo (1 Tim 3,1-7), no se alude nunca a las mujeres de los obispos, aunque sabemos que estaban casados, como los diáconos. Es muy posible, por tanto, que en tiempos de Pablo (Febe) y de las pastorales existieran ministros femeninos, quizá las anfitrionas de iglesias domésticas (Col 4,15), de ahí que se explicitaran también sus cualidades[35].

LA MUJER EN EL CRISTIANISMO

«Ya en el concepto de Dios se ha de evitar acentuar más de la cuenta lo masculino. Dirigirnos a Dios como Padre no debe significar una diferenciación sexual en Dios mismo: decir Dios no es lo mismo que decir varón. Ya en el Antiguo Testamento, Dios tiene también rasgos femeninos, maternales. El llamar a Dios Padre es un símbolo (análogo) patriarcal para la realidad transmundana y transexual de Dios, que es también el origen de todo lo femenino-maternal (...). La mariología, elaborada por hombres célibes, le ha robado en gran parte su sexualidad, y así la veneración cultural de María resultó ineficaz para la valoración de la mujer en el ámbito social».

H Kung, «Tesis sobre el puesto de la mujer en la Iglesia y en la sociedad». *Selecciones de Teología* 65 (1978) 70

Entre todas estas mujeres relevantes descuella la apóstol Junia (Rom 16,7). Probablemente es la mujer del mencionado Andrónico, a los cuales se presenta como apóstoles notables, anteriores al mismo Pablo. También Lidia juega un papel relevante en la misión de Pablo (Hch 16,14-15). En las iglesias destacan las viudas (Hch 9,39; 1 Tim 5,3-16; Tit 2,2-5), que pertenecían, ya desde el Antiguo Testamento, a los grupos más desprotegidos de la sociedad. Se exhorta a las comunidades a honrarlas y ayudarlas (Hch 6,1; 9,41; 1 Tim 5,3-7; Sant 1,27), y a que ellas pongan en Dios su confianza. Los ministros, especialmente el obispo, son responsables del cuidado de las viudas *(Herm(m).*, 8,10; *Polic.*, 4,3: son el «altar de Dios»). Esa asistencia, como la de los pobres, está vinculada a las celebraciones litúrgicas, hasta que se separó la comida de la eucaristía.

La fraternidad cristiana, con su sentido igualitario y comunitario, estaba abierta a las tendencias liberadoras de algunas minorías del imperio romano, sobre todo los pobres, los esclavos y las mujeres. Pero la desigualdad social sirvió de freno, y también de marco, para las llamadas humanizantes del cristianismo, que no cuestionaron las instituciones socia-

[34] E Kahler, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zurich 1960, G Dautzenberg, «Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden», en *Die Frau im Urchristentum*, Friburgo 1983, 182-224, P H Perkins, *Ministering in the Pauline Churches*, Nueva York 1982, 49-71, P H Menoud, «Saint Paul et la femme» *RThPh* 19 (1969) 318-30, A Feuillet, «La dignite et le rôle de la femme» *NTS* 21 (1974-75) 157-91, E Schussler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao 1989, 205-52, J Lang, *Ministros de la gracia Las mujeres en la iglesia primitiva*, Madrid 1991, 19-42, K J Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Córdoba 1996, 27-51

[35] G Lohfink, «Weibliche Diakone im Neuen Testament» *Diakonia* 11 (1980) 399-400

les en sí mismas, sino que reformaban las relaciones sociales dentro de ellas. Se exhorta a los esclavos a que honren a sus amos (1 Tim 6,1-2; Tit 2,10), sin que haya una correspondencia paritaria en las exhortaciones a los amos (excepto en la carta a Filemón, al que se amonesta a no castigar a su esclavo fugado), y menos un cuestionamiento de la esclavitud. De hecho, en la iglesia antigua, los esclavos formaban parte del patrimonio eclesiástico, y la institución social de la esclavitud prevaleció en las sociedades cristianas.

Más difícil era frenar la tendencia emancipatoria de la mujer, que gozaba de mayores libertades en el judaísmo del imperio que en Palestina, especialmente entre las mujeres de alta condición social, que tenían gran influencia en las sinagogas helenistas. Por eso la exhortación cristiana al amor recíproco entre el varón y la mujer, dentro de una concepción familiar patriarcal, tiene raíces judías. Desde la perspectiva cristocéntrica, varón y mujer están revestidos de Cristo (Gál 3,27) y la diferencia de género carece de significación[36]. Sin embargo, ni Pablo, ni antes Jesús, buscaron un cambio de las estructuras sociales en sí mismas, porque la atención estaba puesta en la cercanía del reinado de Dios y en la próxima venida de Cristo. Cuando hay una gran tensión ante la cercanía del tiempo final, desaparece el afán por transformar la sociedad, más bien se anuncia su desaparición. Cuando desapareció la escatología cercana, la cristología también perdió su componente mesiánico y profético en favor del Cristo cósmico y preexistente. La escatología y la identificación entre el orden natural y el estatus socio-cultural impedían otro planteamiento[37].

Hay una tensión constante entre el ideal igualitario de la escatología cristiana y la inculturación en la sociedad grecorromana, marcada por el patriarcado y el machismo. Compaginar el ideal cristiano con el respeto a las tradiciones y costumbres ciudadanas generó tensiones dentro y fuera de las comunidades cristianas. Pablo reconoció la corresponsabilidad e igualdad fundamental del varón y la mujer desde una perspectiva cristológica (1 Cor 7,1-6; 11,11-12). A partir de aquí era posible desarrollar una dinámica de reconocimiento de la dignidad e igualdad de la mujer, como con los esclavos. Sin embargo, Pablo y los otros autores cristianos tropezaron con las imposiciones culturales, sobre todo con la presión de la opinión pública y el miedo de una minoría sospechosa y culturalmente mal vista. Los estereotipos culturales de la época, refrendados en muchos casos por los filósofos, se aceptaron como connaturales.

El problema de la promoción de la mujer se clarifica en relación con la esclavitud. Ni Jesús ni los apóstoles exigieron la liberación de los esclavos, aunque ésta correspondía a su mensaje liberador y de opción por los marginados. Si nos quedamos en lo meramente fáctico y no atendemos el condicionamiento socio-cultural, podríamos afirmar que tienen razón los esclavistas. Pablo amonesta a tratar bien a los esclavos en la carta a Filemón, pero no a liberarlos y abolir la esclavitud. La Iglesia necesitó siglos para comprender que la dinámica evangélica obligaba a abolir una práctica que chocaba con la fraternidad humana. Hay que pedir hoy a las iglesias la misma sensibilidad respecto de la sujeción femenina, en un contexto socio-cultural nuevo e igualitario, en parte inspirado en la misma tradición cristiana. Sería una paradoja que la Iglesia quisiera alentar esa promoción de la mujer a la sociedad, excluyéndola de la misma Iglesia. Es algo parecido a lo que ocurre con los derechos humanos, admitidos por la Iglesia para la sociedad, pero que todavía no han encontrado una adecuada recepción dentro de ella. El precio de ambas inconsecuencias es el desprestigio y falta de credibilidad de la autoridad eclesial y del mismo cristianismo.

El contexto socio-cultural fue decisivo para la prohibición de que la mujer hablara en las reuniones (1 Cor 14,33-35). Tampoco podían hacerlo en el culto sinagogal, aunque el cristianismo rompió con la tradición que separaba a las mujeres y los varones en el culto. Era una limitación dirigida a miembros activos de la comunidad, no a las mujeres judías que tenían una asistencia pasiva al culto. El oficio de las

[36] K. Müller, «Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema», en *Die Frau im Urchristentum*, Friburgo 1983, 263-319.

[37] N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus*, Würzburgo ²1993, 198-206.

sinagogas sólo exigía la presencia de diez varones para poder celebrarse, excluyendo a las mujeres [38]. También se prohibió que la mujer profetizase y orase con la cabeza descubierta (1 Cor 11,5-6) y que se cortarse el pelo, al contrario que el varón (1 Cor 11,14-15). En un caso, se afirma que la mujer no debe hablar y en otro que no puede hacerlo con la cabeza descubierta. Es posible que esta diversidad haya que verla en función del espacio y forma de reunión. La primera se referiría a la asamblea pública eclesial, como la de los cultos mistéricos, y la segunda a reuniones más reducidas en el marco de la iglesia doméstica (1 Cor 11,3-16; 16,19). También puede ser que esta vacilación entre que guarden silencio o que hablen con la cabeza descubierta se deba a una duda del mismo Pablo ante costumbres sociales variables en las iglesias.

No hay que olvidar que detrás de esas preocupaciones está siempre el cuidado paulino acerca del orden comunitario. En última instancia, estas prohibiciones se sostienen por mera tradición: «si, a pesar de esto, alguno disputa, nosotros no tenemos esa costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios» (1 Cor 11,16). No se apela a ningún principio teológico, sino a la costumbre. Sin duda, hay también un intento indirecto de fundamentación teológica, ya que Pablo reduce la imagen de Dios al varón (1 Cor 11,3. 7), siguiendo la exégesis rabínica. Por eso subordina la mujer al varón (1 Cor 11,7-9), aunque, en otro contexto, afirma que tras Cristo no hay ya ni varón ni mujer (Gál 3,28). Los discípulos de Pablo reforzaron luego la línea del sometimiento a costa del igualitarismo (Ef 3,23; 5,22.33; Col 3,5-11.18; 1 Pe 3,4-7), aunque la vinculación entre el varón y la mujer la entendieron más en una línea fundada en la naturaleza orgánica (la cabeza y el cuerpo), que como una estructura social de dominio, como era la esclavitud. Se buscaba que cada uno ocupara su lugar dentro del orden constituido, para desde ahí exigir el amor mutuo.

Esta tendencia continuó en los siglos posteriores. El cristianismo no se presentó sólo como una nueva religión, contrapuesta a las religiones paganas de los misterios, sino también como una filosofía, un nuevo estilo de vida. El igualitarismo de la gracia se acomodó al orden socio-cultural, identificado con el orden natural por la estoa y, por tanto, querido por Dios. El radicalismo evangélico se convirtió en el inspirador de la conducta humana, pero no en un criterio de transformación social. Por eso se limitó el igualitarismo cristiano a lo espiritual e interior, y se admitió el orden político familiar como voluntad divina. Se mantuvo un germen revolucionario, contrapuesto al patriarcalismo cristiano, que sirvió de inspiración posterior para la lucha contra la esclavitud, por la dignidad de la persona y por los mismos derechos humanos.

La paradoja está en que esos movimientos minoritarios posteriores tropezaron con la resistencia de la jerarquía, mucho más identificada con el patriarcalismo y el machismo de la sociedad y de la Iglesia, por lo que fueron vistos como no cristianos. Por el contrario, el monacato primero, la vida religiosa luego y algunos movimientos laicales en todas las épocas fueron los herederos de ese radicalismo. Su fuerza transformadora fue limitada por una ascética interiorista, espiritual y, muchas veces, misógina, que neutralizó en parte su tensión mesiánica y profética. La vida monacal fue el modelo de referencia, como lo era la filosofía en la sociedad grecorromana, y en ella se mezcló el radicalismo evangélico (potencialmente desestabilizador para la Iglesia y la sociedad) y el conservadurismo de la «huida del mundo» y de la mera salvación del alma, tras la muerte.

[38] Sobre el trasfondo tradicional, tanto judío como grecorromano, del planteamiento paulino, cf M Adinolfi, «Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor 11,2-16» *RivBib* 23 (1975) 147-73, A Jaubert, «Le voile des femmes» *NTS* 18 (1972-73) 419-30, M Boucher, «Some unexplored Parallels to 1 Cor 11,11-12 and Gal 3,28 The NT on the Role of Women» *CBQ* 31 (1969) 50-58, G B Caird, «Paul and Women's Liberty» *BJRL* 54 (1971-72) 268-81, M Kuchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier*, Friburgo-Gotinga 1986, 52-54, 113-26, P J Ford, «Paul the Apostle Male Chauvinist?» *BibThB* 5 (1975) 302-11, S Heine, *Frauen des fruhen Christenheit*, Gotinga [2]1987, 91-116, N Baumert, *Frau und Mann bei Paulus*, Wurzburgo 1993, 159-208 Un problema largamente discutido en la exegesis es si estos pasajes, y algunos otros (1 Cor 14,34-35, 1 Tim 2,11-15), no son interpolaciones posteriores y no textos autenticos de Pablo, cf J Alonso Diaz, «Restriccion en algunos textos paulinos de las reivindicaciones de la mujer en la Iglesia» *EE* 50 (1975) 77-94, C K Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, Londres 1968, 246-58, 330-34, *The Pastoral Epistles*, Oxford 1963, 53-56, A M Dubarle, «Paul et l'Antiféminisme» *RSPhTh* 60 (1976) 261-80

El monacato facilitó la equiparación de la mujer y el varón, a partir de la yuxtaposición de cenobios y monasterios femeninos, en los que la mujer tenía una gran autonomía y libertad. Pero se mantuvo un patriarcalismo mitigado, que consagraba la superioridad de los varones como jerarquía eclesiástica y monacal. Además hubo un gran rechazo de la mujer, vista siempre como una tentación y un peligro para los monjes, buscando más la yuxtaposición y la separación que el contacto y la comunicación igualitarias. La ambigüedad constitutiva del cristianismo, marcada por la aspiración igualitaria y el respeto a las diferencias naturales y socio-culturales, atraviesa a todas las corrientes y tradiciones, incluidas las más próximas al radicalismo evangélico, tanto por parte de los ministros como de los laicos[39].

En esta misma línea hay que comprender la exigencia de obediencia de la mujer. Arranca de las cartas pastorales en el contexto de virtudes domésticas de la época, válidas para la familia y la iglesia (1 Tim 2,11-15; 3,2.11-12; 4,3; 5,1-16; 2 Tim 3,6-9; 4,19-21; Tit 1,6; 2,3-5; 1 Pe 3,1-7). Se presenta el retrato de la buena esposa que ama a su marido, sin que se mencione, como en Pablo, el amor recíproco del esposo (Tit 2,4), y se enaltece a la madre que «se salvará por la crianza de los hijos» (1 Tim 2,15; 5,10.14). Lo mismo ocurre con otras amonestaciones que tienen que ver con el estilo de vida (1 Tim 2,9-15: que tengan hábito honesto, con modestia y recato, sin rizado de cabellos, ni alhajas ni vestidos costosos...). Son las exhortaciones típicas de la época, sin que haya en ellas nada especial cristiano. Cuanto más privado es el acontecimiento, mayor es el papel que se concede a la mujer y, viceversa, cuanto más público, más restrictivo. El influjo cristiano actúa más como una semilla que da frutos a largo plazo, que como un cambio súbito de las costumbres y tradiciones sociales[40].

La común dignidad de los cristianos, varón y mujer, se supedita a la interpretación judía de los relatos de la creación. La inspiración judía de estas recomendaciones es evidente: «no consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio, pues primero fue formado Adán y luego Eva, y no fue Adán el seducido, sino Eva» (1 Tim 2,11-14). Pablo y sus discípulos aceptan plenamente esta visión, aunque intentan mitigarla desde el mandamiento del amor (1 Cor 7,2-6; 11,3; Ef 5,21-33; Col 3,18-19; 1 Pe 3,7). Pero se mantienen los trazos negativos de la exégesis judía (1 Cor 11,10; cf. Gn 6,1-4; 1 Tim 2,11-14). Si la gracia supone la naturaleza, está claro que el carácter inspirado de estos escritos hay que comprenderlos desde la nueva dinámica que reciben las costumbres de la época. Culturalmente son conservadores y machistas, como la sociedad a la que pertenecen. En cuanto cristianos, subrayan la igualdad entre ambos, siguiendo la inspiración de Jesús.

b) La mujer en la iglesia antigua

En los primeros siglos se mantuvieron las dos orientaciones bíblicas. Por un lado, se destacó la igualdad de la mujer y el varón ante Dios, y el papel de las mujeres como testigos de la pasión y de la resurrección, en contraste con la huida de los varones. Algunos autores valoraron positivamente el papel de la mujer en el cristianismo, subrayando sus aportaciones a la misión, su vitalidad carismática y profética, su función como catequistas y su testimonio como mártires (Perpetua, Felicitas, Blandina, etc.)[41]. Tuvieron especial significación las viudas *(Herm(v).*, 2,4,3), las vírgenes y las diaconisas, especialmente aquellas que tenían un mayor nivel cultural y social.

El cristianismo ha sido, desde los orígenes, un movimiento femenino, en cuanto que las mujeres fueron fundamentales para la conversión de las fa-

[39] Quizá el estudio más completo de esa tensión entre las corrientes patriarcalistas y el radicalismo evangélico siga siendo el de E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften,* I: *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga [3]1977, 58-105.

[40] E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao 1989, 351-407; «Neutestamentliche frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt»: *ThQ* 173 (1993) 173-85.

[41] Clemente de Alejandría, *Strom.*, 4,8; Gregorio de Nisa, *Contr. Eun.*, 12,1. La escuela de Alejandría se distingue en su apertura al protagonismo de las mujeres en la Iglesia. En general, en la parte oriental del Imperio hay muchas más matronas y protectoras del cristianismo, y también poseedoras de una mayor cultura teológica. Una buena recopilación de textos puede encontrarse en K. Thraede, «Frau»: *RAC* 8 (1972) 254-60.

milias y la instauración de las iglesias domésticas. De ahí la conocida acusación contra los cristianos, ya desde Celso, de que se aprovechaban de la debilidad de las mujeres y las seducían. El mismo concepto de la familia patriarcal, con una clara separación de funciones sociales, otorgaba a la mujer la función de educadora y de promotora de los valores familiares, éticos y religiosos, mientras que el varón se ocupaba más de los asuntos públicos. Por eso las mujeres tenían una gran importancia religiosa. La paradoja ha consistido en que siendo las mujeres, en su conjunto, el género más adicto a la Iglesia y sin el cual ésta difícilmente podría subsistir, se encuentre, sin embargo, marginado dentro de ella. La relación teologal del hombre con Dios hace posible el igualitarismo del varón y la mujer, pero al integrarse con la dimensión social de las relaciones humanas, en las que el predominio del varón ha sido indiscutido, cae en un planteamiento restrictivo, también en la dimensión religiosa. Hay un fracaso secular del cristianismo por emancipar a la mujer de un régimen patriarcal y machista, al que él mismo ha contribuido de forma específica. Algo que sólo ahora comienza a percibirse y que tropieza todavía con resistencias milenarias. No se trata sólo de promocionar a un grupo humano discriminado, sino de romper con la equiparación entre persona humana y varón, que tiene repercusiones sociales, culturales, económicas y religiosas.

Desde el momento en que se entiende al ser humano desde la perspectiva del varón, inevitablemente se cae en una relegación y minusvaloración de la mujer en su globalidad. Toda la antropología queda marcada por esta clave de comprensión. Se entiende la persona humana desde la perspectiva del sujeto individual, no desde la complementariedad del hombre y la mujer, que, por un lado, simboliza la finitud y limitación de cada individuo aislado y, por otro, hace de la comunicación y la interdependencia el factor decisivo de la personalidad humana. El individualismo masculino genera la ilusión de la autosuficiencia del sujeto, relegando así lo comunitario y el reconocimiento de las diferencias a un segundo plano. Esto afecta a a la comprensión de Dios, de Cristo y de la iglesia, porque según comprendamos al ser humano, así también nuestra visión de Dios y viceversa.

- *La persona humana como imagen de Dios*

La teología cristiana identificó a Cristo con la sabiduría o palabra divina, haciendo así posible la teología de la encarnación y la cristología cósmica, que exalta al resucitado sobre todos los poderes. La naturaleza humana y masculina de Jesús no ha impedido a la teología, desde los Padres de la Iglesia, utilizar símbolos femeninos para Dios y para la misma idea del Dios encarnado[42]. Los herejes también se remitían a las revelaciones que habían recibido del logos y la sabiduría divina, ambos vistos como fundamentos de la creación, principio racional del alma humana y representaciones del mismo Dios. Esta teología sufrió un cambio al desplazar el logos (masculino) la figura femenina de la sabiduría y ponerlo en relación con el varón, como imagen directa de Dios, excluyendo a la mujer. Se estableció una correlación entre Cristo, imagen de Dios, y el varón, imagen de Cristo, con lo cual se vinculó la cristología a la masculinidad y no a la persona humana.

A esto se añade el trasfondo cultural de la filosofía griega, concretamente de Aristóteles, que consideraba a la mujer como un «hombre deficiente», es decir, como resultado de una fallo en la concepción a partir del semen masculino[43]. También contribuyó el neoplatonismo, que identificaba la imagen de

---

[42] Esta problematica ha sido ampliamente estudiada y analizada por E A Johnson, *She who is The Mystery of God in Feminist theological Discourse*, Nueva York 1993, 76-103 Es un estudio sugerente que muestra la relación existente entre el machismo y las imagenes teologicas que utilizamos para hablar de Dios y del ser humano Sobre las implicaciones cristologicas de las imágenes femeninas como sabiduría divina, cf J Dunn, «Was Christianity a monotheistic Faith from the Beginning?» *SJTh* 35 (1982) 303-36

[43] La biologia aristotélica degrada a la mujer a mero receptáculo material de la vida, viendo a la hembra como un resultado defectuoso de la generación masculina a la hora de dar forma al ser humano (*De animalium generatione*, 729b, 738-39) Este planteamiento influye decisivamente en la teología, tanto a nivel cristológico como antropológico (Tomás de Aquino «La potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposicion de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrinseco» *ST* I, q 92, a 1, ad 1)

Dios en cada persona con el logos y el espíritu, mientras que el cuerpo representaba a la mujer. Es decir, el hombre es superior a la mujer, como el espíritu lo es al cuerpo. Por su parte, san Agustín impuso en occidente la idea de que la mujer es el símbolo de la naturaleza, sobre la cual tiene que dominar el varón. De esta forma, la masculinidad de Jesús cobró un valor ontológico: Dios tenía que encarnarse necesariamente en un varón, no en una persona humana. Consecuentemente, la patrística fue eliminando el carácter de imagen de Dios en la mujer. La diferencia sexual cobró una importancia determinante en la relación con Dios[44].

En la medida en que comprendemos la encarnación del Verbo en términos masculinos, desde el varón más que desde la persona humana, más relegamos a la mujer. Entonces, ni Jesús puede representar al mundo de las mujeres, ni María convertirse en un modelo para los varones. Tanto la cristología como la mariología sufren una reducción sustancial al comprenderlas desde el género sexual, no como dos formas complementarias de antropología teológica. A partir de aquí, algunas corrientes teológicas han concluido que la mujer está incapacitada para acceder al ministerio sacerdotal, porque consideran que su feminidad las incapacita para representar debidamente a Cristo. Este argumento teológico no es válido y resulta anacrónico aplicarlo hoy a la doctrina del ministerio sacerdotal, sea cual sea la postura que se defienda. Si se quiere dar un fundamento sólido a la prohibición de la ordenación sacerdotal de mujeres, hay que buscar otros más convincentes.

La cristología, en la doble dinámica de Cristo como Hijo de Dios y del Dios encarnado, hay que comprenderla desde la complementación entre la creación y la escatología. La creación espera con dolores de parto la redención total, y esto mismo ocurre con la mujer y el varón, ya que la diferencia de géneros carece de significación en el reinado de Dios. Si sólo puede ser salvado aquello que ha sido asumido, entonces hay que comprender la encarnación no desde el naturalismo biologicista de la naturaleza humana, sino desde la asunción por Dios de todo lo humano, de la persona humana y no sólo del varón. No olvidemos que el sacramento de la consagración a Dios no es el orden sacerdotal, sino el bautismo, y la mujer es tan imagen de Dios y tan «otro Cristo» (cristiano) como el varón. No se ve cómo la consagración bautismal de Cristo afecta a la persona humana, mientras que la ministerial sólo concierne a lo masculino. Esta lectura se puede comprender en el contexto de las exégesis judías y cristianas que hemos analizado, pero carece de significación a la luz de cómo comprendemos hoy la Biblia y la naturaleza humana.

Es lo mismo que ocurre con metáforas como las de esposo y esposa, aplicadas a Cristo y a su Iglesia. En realidad, en la teología del ministerio se dice que el ministro actúa «en nombre de Cristo», pero también como representante de la Iglesia. El género literario de Dios y el alma, que juega un papel femenino, se aplica tanto al varón como a la mujer, como bien muestra el cántico espiritual de Juan de la Cruz o el Cantar de los cantares en el Antiguo Testamento, sin que sea válida una comprensión biologicista que desconoce el significado metafórico y simbólico del tema de los esponsales para hablar de la unión de Dios con el hombre (con el ser humano), y de Cristo con la Iglesia (que somos por igual varones y mujeres). Desde el bautismo el cristiano actúa «in persona Christi» y también «in persona ecclesiae», y esto persiste en el ministerio sacerdotal. Son, por tanto, argumentos de índole antropológica y simbólica, que hoy no resultan concluyentes.

El significado simbólico del sexo, así como la prohibición paulina de que la mujer hablara públicamente en la Iglesia, le han cerrado también durante siglos el acceso a la teología y todavía más a la enseñanza. La mujer, «aunque docta y santa», no

---

[44] Para san Agustín, el varón es imagen de Cristo, que, a su vez, es imagen del Padre. Esto lo vincula expresamente al pasaje paulino en que se afirma que el varón no puede cubrirse la cabeza, a diferencia de la mujer (*De Trin.*, VII,6,12. También *De Trin.*, XII,7, XII,12, *De Gen.*, III,22,34). La mujer es imagen de Dios en cuanto unida al varon, pero no en sí misma. Esta idea es también frecuente en la teología griega, que, sin embargo, presenta a la persona humana como imagen de la imagen divina (que es Dios hijo). Por ejemplo, Clemente, *Strom.*, V,14,94, VI, 9, 72, cf. R. R. Ruether, «Kann Christologie befreit werden vom Patriarchalismus?», en R. Bernhardt, *Horizontuberschreitung*, Gutersloh 1991, 120-36, A. Swidler, «Imagen de la mujer en una religión paternalista». *Conc* 163 (1981) 412-20, A. García Estebanez, *¿Es cristiano ser mujer?*, Madrid 1992, 118-36

podía pretender enseñar a los varones[45]. La pertenencia al sexo femenino es lo que ha impedido desde hace siglos declarar a Teresa de Jesús y Catalina de Siena como doctoras de la Iglesia, ya que se consideraba que el ministerio público de la enseñanza estaba vetado a las mujeres. Sólo con el tiempo se ha comprendido que esa comprensión estaba desfasada, antropológica y culturalmente, aunque sigue subsistiendo al analizar otras funciones eclesiológicas.

- *La importancia de la mariología en la imagen de Dios*

La minusvaloración de la mujer va mucho más allá de la problemática ministerial y abarca a todas las confesiones cristianas a lo largo de los siglos. Los prejuicios antropológicos que la legitiman corresponden, en buena parte, a la teología sobre la virgen María. La figura de María, bastante marginal en la narración de la vida pública de Jesús, ha sido contemplada más desde una perspectiva maternal que desde una teología del seguimiento, en contra del mismo Jesús (Lc 11,27-28). Se ha hecho una lectura selectiva de los mismos textos del Nuevo Testamento, poniendo el acento en la perspectiva familiar (esposa y madre) más que en su dimensión pública y profética, que, de forma simbólica, encarna y anticipa los valores de las bienaventuranzas (Lc 1,47-56). María se convirtió en el símbolo del «eterno femenino», dando relevancia a la interioridad y a la sumisión receptiva respecto de la palabra de Dios, más que al perfil de un seguimiento activo, comprometido y no exento de tensiones y dudas.

La idea de la sierva sumisa y silenciosa se ha impuesto a la de la mujer comprometida, que se arriesga en el seguimiento de Jesús, denuncia la soberbia de los poderosos y toma la iniciativa. María siente al Dios liberador en ella, es libre e independiente, en contra de una imagen de mera sumisión y receptividad, que limita su dimensión profética y mesiánica. El «Magnificat» es un canto al Dios libertador, que preludia la actividad misma de Jesús, y que presenta a María como una figura profética, crítica con los poderosos y cercana a los pobres y sencillos. Algo poco realzado, tanto en la mariología como en general cuando se presenta el modelo cristiano de la mujer. Pero es que además hay una vinculación tradicional entre el Espíritu Santo y María, de tal modo que en los evangelios de la infancia María es el templo vivo del Espíritu Santo. El problema estriba en que se pasó de verla como portadora del Espíritu, a sustituirla en su significación salvífica.

En la tradición hebrea hay representaciones femeninas del espíritu como fuerza, principio vital y fecundo, como gracia, etc., así como su nombre es también femenino. La pneumatología, la teología del Espíritu Santo, no sólo afirma que el Espíritu es el mismo Dios, sino que integra los rasgos culturales femeninos en la representación de la divinidad. En la medida en que la cristología perdió su sentido pneumático, es decir, su orientación hacia el Espíritu Santo, y que el Espíritu se vio como relación de amor y gracia, más que como Dios personal que inhabita en cada persona, se perdieron esas representaciones simbólicas. Los conceptos bíblicos de Espíritu (ruah), shekina (gloria y presencia de Dios), sabiduría (sofía) y madre reflejan quién y cómo es Dios tanto como los símbolos masculinos. Y es que Dios tiene muchos nombres, todos inadecuados, y el varón no es un símbolo mejor que la mujer para hablar de Dios.

De ahí la importancia de María, que representa lo femenino en el marco de un Dios masculinizado[46]. Contra más distante, lejano y agresivo es Dios, más necesidad tenemos de una madre divina. Cuanto más se acentuaba una imagen masculina de Dios,

---

[45] *Statuta ecclesiae antiqua*, c 37 «Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non praesumat»

[46] No hay que olvidar, sin embargo, que la religiosidad popular no solo ha sido permitida y protegida por la jerarquia, sino que frecuentemente la ha alentado e inspirado No se pueden achacar sin mas las posibles deformaciones de la religiosidad popular al pueblo, excluyendo a la iglesia jerarquica en sus diversos grados Por ejemplo, el mismo Leon XIII se acerca a veces a una concepción popular de la Trinidad asumiendo, en la encíclica *Iucunda semper*, el planteamiento de san Bernardino de Siena para resaltar el oficio mediador de Maria «Toda gracia que se comunica a este mundo llega por tres grados puesto que de Dios se comunica a Cristo, de Cristo a la Virgen y de la Virgen se nos dispensa a nosotros con toda regularidad» (M de Castro Alonso, *Coleccion completa de las Enciclicas de S S Leon XIII*, II, Valladolid, 155)

insistiendo en su ley, en el juicio, en la importancia de las obras y el castigo de los pecadores, más necesario era humanizar esa visión apelando a los rasgos misericordiosos, consoladores y protectores marianos. En realidad, se hizo de ella nuestra abogada ante el Padre, el otro Parálicto, con repercusiones claras en la relación con Dios, con el Padre y con el varón[47]. El Dios jansenista de la tradición católica de los últimos siglos, que ha impregnado la espiritualidad y las devociones populares, tenía el contrapeso de una imagen femenina abstracta e idealizada. La trinidad de la religiosidad popular no es la del Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino la de Padre, Madre e Hijo. Los títulos, predicados y funciones tradicionales del Espíritu Santo se han convertido en advocaciones marianas (consuelo, rocío, refugio, esperanza, remedio, auxilio, etc.). María ha sustituido al Espíritu Santo en la misma comprensión popular de Dios.

Ha habido una clara tendencia a la divinización, sobre todo en la religiosidad popular (divina infantita, divina pastora, mujer divina, corredentora, asunta en los cielos, etc.). El trasfondo de los mitos mediterráneos sobre la diosa madre dejó sus huellas en la mariología, a costa de la personalidad histórica de María, y favoreció los rasgos más tradicionales de la mujer. De la misma forma que las especulaciones sobre el Cristo cósmico, preexistente y divino oscurecieron la imagen del Jesús terreno, como prueban las herejías monofisitas y docetas, así también en la mariología. Las especulaciones sobre María inserta en la divinidad han desplazado los datos que nos ofrecen los escritos del Nuevo Testamento. Es fácil que el mito se imponga a la historia, tanto en la cristología como en la mariología.

Para facilitar esa divinización, la mujer debe ser un ser asexuado y espiritual, angélico, con lo que se mantienen los rasgos femeninos en la representación de Dios y, simultáneamente, se aleja a María de las mujeres reales. Pero es el mismo modelo de Dios el que hay que cambiar. Si Dios es un misterio, inefable, indecible, incognoscible para el hombre, de manera que podemos decir más bien lo que no es Dios que quién es él, entonces hay que relativizar y negar todas nuestras imágenes antropocéntricas de Dios. No basta con afirmar que Dios tiene rasgos maternos, lo cual es verdad, ni con aludir al Espíritu como figura femenina, en hebreo, que hemos masculinizado en las lenguas latinas (siendo neutro en griego: pneuma). El problema concierne a las representaciones trinitarias, que subordinan al Espíritu Santo, en cuanto figura femenina, respecto del Padre entendido masculinamente, como ocurre en oriente, y respecto del Padre y el Hijo en occidente. Estas teologías trinitarias repercuten en la exaltación idealista y la subordinación real, al mismo tiempo, de lo femenino respecto de lo masculino[48]. Las grandes loas a María, y a la mujer, pueden ir acompañadas por la idealización teórica y la limitación práctica. Los elogios abstractos a la mujer se acompañan de prácticas sociales que las limitan y restringen como personas.

La imagen patriarcal y andrógina de Dios sirvió de referencia simbólica para confirmar la devaluación teológica de la mujer, reforzada por la mariología. La imagen cristiana de la mujer oscila entre la pecadora «hija de Eva» y el modelo de María, «la nueva Eva», virgen inmaculada y madre, que sintetiza los valores tradicionales femeninos. La exaltación e idealización de la mujer se hizo a base de confinar su sexualidad a la procreación (Madre) o de «superarla» bajo la imagen de la virginidad. La mujer se convirtió en un símbolo ambiguo de virtudes (María inmaculada) y del pecado al mismo tiempo («hijos de Eva»). Al idealizarla, se la acerca a los án-

---

[47] Remito a la excelente síntesis que ofrece W Beinert, «Maria in der feministischen Theologie» *Catholica* 42 (1988) 1-27, R Mahoney, «Die Mutter Jesu im Neuen Testament», en *Die Frau im Urchristentum*, Friburgo 1983, 92-116, R Laurentin, «Esprit Saint et theologie mariale» *NRT* 89 (1967) 26-42, S McFague, «Dios madre» *Conc* 226 (1989) 479-86, M Kassel, «Maria y la psique humana» *Conc* 188 (1983) 293-304, R Ruether, «El aspecto femenino de Dios» *Conc* 163 (1981) 395-403, J M Pohier, *Au nom du Pere*, París 1972, 112-46 (hay trad española *En el nombre del padre*, Salamanca 1976)

[48] San Jerónimo analiza cómo se emplean términos femeninos, masculinos y neutros para el Espíritu Concluye que nadie debe escandalizarse, ya que en Dios no hay generos sexuales («In divinitate enim nullus est sexus» *PL* 24, 419 B) Todos los simbolismos son válidos para hablar de Dios e inadecuados al mismo tiempo, sin que haya que preferir los masculinos Sobre la maternidad de Dios y la feminidad del Espíritu Santo, Y Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 588-98

geles más que a los hombres. Al humanizarla, se acentúa su corporeidad y sexualidad, pero vista, no tanto desde la relación personal complementaria, sino en cuanto referencia orgánica impura, pre-ética y maligna, marcada por la menstruación, el tabú y el placer concupiscente. La fragilidad humana es simbolizada por la mujer («sexo débil») y el varón refleja sólo la vulnerabilidad ante la tentación femenina. La primera es pasiva y receptiva, el segundo sujeto activo y protagonista.

Estos elementos configuran también la mariología tradicional de la sierva abierta, receptiva y fecunda a la inspiración divina, sin que cobre relevancia la mujer que toma la iniciativa, que asume un papel profético y que sirve de inspiración creativa[49]. La mariología tradicional ha tenido repercusiones negativas, no sólo para la mujer, sino también para el varón. Especialmente para los ministros célibes, ligados a una figura femenina espiritualizada y desexualizada, y alejado, por contrapartida, de las mujeres reales, a las que se percibía como un peligro y una tentación. La relación paterno-filial del ministro con los fieles ha bloqueado la comunicación con la mujer, tan necesaria o más que la primera. Por eso la autoridad eclesial se ha centrado en lo patriarcal, huyendo de la comunicación igualitaria con la mujer. Esto ha marcado a los ministros, a la eclesiología y a la mujer dentro de la Iglesia.

Los prejuicios antropológicos de la cultura se han metido en la mariología y han servido de referencia para la misma eclesiología, marcada por relaciones de dependencia más que por la igualdad que respeta las diferencias. Es evidente que este modelo tradicional de mujer, relegada al ámbito privado y doméstico, y con meras funciones de esposa y madre, chocaba con la concepción pública, comunitaria y de liderazgo propias del ministerio. La eclesiología deriva tanto de la imagen de Dios como de la antropología, y las tres están condicionadas por una concepción reduccionista de la mariología. Mientras que no cambie la imagen tradicional de María, difícilmente puede variar la concepción de la mujer, ya que María es, para los cristianos, la mujer por antonomasia, el modelo indiscutible.

- *Corrientes contrapuestas de la iglesia antigua*

Esta orientación teológica, en la que convergen diversos factores, se dejó sentir desde la iglesia antigua. Se impuso la corriente que defendía la subordinación de la mujer al varón *(1 Clem.,* 1,2-3; 11,2; 21,6; *Polic.,* 4,2-3) y se criticó especialmente a las profetisas, que sólo jugaron un papel especial en algunos grupos cristianos marginales o sectarios, como Priscila y Maximila entre los montanistas[50]. Los viejas listas de virtudes femeninas tradicionales en la cultura ejercieron una gran influencia en la literatura cristiana de los siglos II-IV, a las que se añadieron virtudes cristianas como la humildad o la castidad. Hubo una doble tendencia ética: por un lado, se acogió el ideal grecorromano de la mujer, incrementado con elementos específicos cristianos, sobre todo ascéticos. Por otro lado, se tendió a rebajar el nivel moral fáctico del imperio, para así destacar por contraste la superioridad cristiana.

El ideal de la virginidad y la ascesis centrada en el control sexual, que encontraron un amplio eco en la teología monacal y espiritual de la época, jugaron un papel negativo para la revalorización de la mujer. Se veía a ésta como representante de la naturaleza caída y de la sexualidad humana. Prevaleció una antropología desigual, en la que la mujer es «débil», no sólo por su menor fortaleza física, sino por ser un peligro y una tentación para el varón, sin que se planteara lo mismo a la inversa. Esta temática fue ampliamente desarrollada por la teología y tiene un claro trasfondo judío y helenista[51]. Hubo un largo distanciamiento no sólo de la actitud de Jesús, sino del mismo Pablo. Las raíces igualitarias cristianas

[49] Remito a los estudios de R R Ruether, *Religion and Sexism*, Nueva York 1974, 150-56, M A Farley, «Sources of Sexual Inequality in the History of Christian Thought» *JR* 56 (1976) 170-76

[50] Cipriano, *Ep*, 75,10, Eusebio, *Hist eccl*, 5,18,3

[51] Entre los quintilianos hay mujeres que actuan como obispos y presbíteros (Epifanio, *Panarion haer*, 49,2,5 *GCS* 31,243) Una abundante recopilación de testimonios sobre los grupos heréticos y la participación femenina puede encontrarse en K Thraede, «Frau» *RAC* 8 (1972) 236-45, R R Ruether, *Religion and Sexism*, Nueva York 1974, M A Farley, «Sources of Sexual Inequality in the History of Christian Thought» *JR* 56 (1976) 162-76

no lograron imponerse a la concepción cultural, y el cristianismo se convirtió en una corriente conservadora dentro del imperio a partir de tópicos como el del pecado original, las antropologías espiritualistas que denigraban el cuerpo en favor del alma, y la asociación del mal y la tentación con la mujer. Esta antropología se mantuvo en la época clásica y se potenció más durante el medievo[52].

Algunas figuras, como María Magdalena, se convirtieron en heroínas y modelo del protagonismo femenino en la Iglesia. Las corrientes que más valoraron a las mujeres veían en ella un modelo femenino del discípulo amado, mientras que, por el contrario, otras teologías tendían a reducir su significación. La tendencia a la minusvaloración de su figura se da ya en el Nuevo Testamento. Pablo recoge una tradición de apariciones en la que se omite a María Magdalena, a pesar de que se cuentan múltiples apariciones del resucitado a más de quinientos hermanos (1 Cor 15,3-7). En el cuarto evangelio aparece como la que tiene la primera manifestación de Cristo resucitado (Jn 20,14-18; cf. Mc 16,9), mientras que en los otros sinópticos la aparición se convierte en una revelación de ángeles que se hace a un grupo de mujeres, no sólo a la Magdalena (Lc 24,1-11; Mt 28,1-8). Además, se resalta su miedo y que no siguen el mandato del ángel (Mc 16,1-8). Luego se añadió un apéndice al evangelio de Marcos, en que se menciona de pasada la aparición a la Magdalena, subrayando que «había expulsado de ella siete demonios» (Mc 16,9).

Esta tendencia continuó en la literatura ortodoxa, que rechazó conceder a la Magdalena un papel importante, mientras que los escritos gnósticos hicieron de ella una figura importante, escogida por Cristo y receptora de revelaciones particulares. Se la contrapuso al mismo Pedro: «Simón Pedro le dijo: que María salga de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida. Jesús dijo: he aquí que yo la guiaré a fin de hacerla un varón, para que ella también se convierta en un espíritu parecido a vosotros los hombres. Pues toda mujer que se haga hombre, entrará en el reino de los cielos» *(EvTo.,* 114)[53]. Se puede ver cómo las reminiscencias machistas subsisten incluso en las corrientes heréticas. La literatura apócrifa fue también especialmente generosa en destacar el papel de las mujeres en la extensión del cristianismo, como compañeras de los apóstoles, misioneras y maestras. El acceso de las mujeres al ministerio era culturalmente impensable, sobre todo dado que las herejías gnósticas y montanistas acentuaban el papel de las mujeres, las dejaban enseñar y administrar sacramentos e incluso les permitían actuar como ministros ordenados[54].

Todo esto actuaba en contra de la promoción de la mujer en la iglesia antigua, generando una reacción antifemenina. La literatura apócrifa, sin embargo, refleja las dificultades fácticas que tuvo la Iglesia para limitar la participación activa de las mujeres en el culto, la teología y los ministerios. El distanciamiento del cristianismo respecto de las religiones paganas influyó también en contra de actividades ministeriales de las mujeres, a las que se

---

[52] Cf A Kuhn (ed), *Die Frau im Mittelalter,* I-II, Dusseldorf 1983-1984, M Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Shopfungs- und Erlosungsordnung,* Paderborn 1982, 399-464 El estudio de Hauke defiende que la mujer no puede acceder al sacerdocio, apelando a la voluntad de Cristo, al orden de la creacion y a la tradicion Recoge múltiples apelaciones culturales contrarias a la promocion de la mujer en la antiguedad y el medievo, valorándolas como pruebas

[53] La misoginia de la tradición se refleja en el mismo evangelio que quiere superarla Mucho mayor es el papel de la Magdalena en el escrito gnóstico *Evangelio de María* (9,5-10,8, 17,10-18,21), en el que comunica a los apostoles las revelaciones de Jesús que ella ha recibido y que ellos desconocen Pedro se opone a esas revelaciones de una mujer y tiene que ser amonestado por otro apóstol Maria Magdalena es simbolica para los movimientos marginales de la iglesia, para las sectas y en la literatura apócrifa Las aspiraciones de algunas mujeres en pro de una participación paritaria del varón y la mujer en el cristianismo encuentra un refrendo en el «apóstol de los apostoles», cf C Grappe, *Images de Pierre aux deux premiers siecles*, Paris 1995, 200-105, E Schussler Fiorenza, «Die Anfange von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht», en P Hoffmann (ed), *Priesterkirche*, Dusseldorf 1987, 70-76, C Bernabe, *Maria Magdalena, sus tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella 1993

[54] Ireneo, *Adv haer*, 1,13,1-4 «la ordena celebrar la eucaristía en su presencia ( ) Y hace profetizar a las mujeres que juzga dignas de participar en su gracia», Tertuliano, *De Praescr Haer* , 41, Epifanio, *Haer*, 49,2,3,5 Para fundamentar la prohibicion de que las mujeres enseñen o ocupen cargos en la Iglesia se alude a que ninguna mujer se contaba entre los apostoles Toda mujer participa de la debilidad de Eva (Juan Crisostomo, *Hom in Gen* , 4,1, Ambrosio, *Expos. Ev Lc* , 2,28)

prohibió bautizar, se las excluyó de la misión y se les prohibió enviar cartas a otras iglesias. Además, se mantuvo el rechazo a que se pronunciaran en las reuniones cultuales (excepto en las aclamaciones litúrgicas), y a intervenir en cuestiones teológicas. Las frecuentes amonestaciones y exhortaciones de concilios y teólogos en contra de cualquier actividad ministerial femenina es un indicio, sin embargo, de que estas limitaciones no se impusieron sin resistencia en las distintas iglesias. Incluso el título de laico, hasta el siglo IV, no se aplicaba a una mujer, sino sólo a los varones[55].

El estatuto femenino más ambiguo es el de las diaconisas, que oscilan entre el orden, la dignidad eclesiástica, y el ministerio[56]. El diaconado, como el presbiterado y el episcopado, es el resultado de un largo proceso y no puede remitirse directamente a Jesús. Esta evolución se produjo teniendo en cuenta los condicionamientos socio-culturales y sin que hubiera homogeneidad en el proceso. En occidente hubo menos diaconisas que en oriente, sustituyéndolas por las vírgenes y las viudas, que eran consideradas como un «ordo» dentro de la iglesia. El desarrollo del diaconado femenino tropezó con la presión en favor de la continencia de los ministros y los prejuicios existentes respecto de la sexualidad femenina, sobre todo en lo concerniente a la menstruación. A pesar de que ocasionalmente se menciona a las diaconisas como parte de la jerarquía, hay un progresivo rechazo a la ordenación ritual de mujeres, y este rechazo acabó imponiéndose. Sin embargo, hacia el 250, la *Didascalía siria* menciona todavía las funciones ministeriales de las diaconisas, compara el obispo con Dios, a los diáconos con Cristo y a las diaconisas con el Espíritu Santo[57].

La tendencia a diferenciar entre jerarquía y diaconisas encontró apoyo en Clemente de Alejandría, que identificó a las diaconisas de las iglesias con las esposas y colaboradoras puntuales de los apóstoles, mencionadas en el Nuevo Testamento. Esta identificación tuvo un gran influjo. Permitió asumir la colaboración femenina en actividades ministeriales y negarles al mismo tiempo el acceso al ministerio[58]. La mayoría de las diaconisas se reclutaban de entre las viudas, y luego entre las vírgenes, y ejercían su ministerio entre las mujeres, asistiéndolas en el bautismo, cuidando de las enfermas y asumiendo funciones en las eucaristías, en las que comulgaban antes que las vírgenes y viudas. El concilio de Nicea las restringe (c.19: «que no reciban la imposición de

F X Funk, *Didaskalia et Constitutiones Apostolorum*, Turin 1959, 190, 192, 199, 524, 528, 530, *Concilio de Laodicea*, c 11, *Concilio de Elvira*, c 81, Epifanio, *Haer*, 79,2, 97,3,6, *Concilio de Orange*, c 26, Ambrosio, *De Virg* , 3,9 11, cf A Faivre, «Une femme peut-elle devenir laique?» *RSR* 58 (1984) 242-50

56 P Philippi, «Diakonie, I» *TRE* 8 (1981) 626-27, A Kalsbach, «Diakonisse» *RAC* 3 (1957) 917-28, J Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig 1954, 201-11, A G Martimort, *Les diaconesses*, Roma 1982, A A Thiermeyer, «Der Diakonat der Frau» *ThQ* 173 (1993) 226-36, J Lang, *Ministros de la gracia Las mujeres en la iglesia primitiva*, Madrid 1991, 129-43, D Fernández, «La ordenacion de las diaconisas» *Proyeccion* 42 (1995) 111-26, «Servicios y tareas eclesiales de la mujer en la iglesia antigua» *NatyGrac* 46 (1996) 7-38

57 *Testamentum Domini Jesu Christi*, 1,23, *Didasc* , 2,26,5-6 «Diaconus autem in typum Christi adstat, ergo diligatur a vobis Diaconissa vero in typum sancti spiritus honoretur a vobis», 3,11,5 «neque episcopus nec prebyter nec diaconus nec vidua», 3,12,1, 3,13,1 El canon 11 del *concilio de Laodicea* exige que «las llamadas presbutidas o presidentes no sean ordenadas en la iglesia» (Hefele, I/2, 1003-5) Es probable, según Epifanio, que no se refiera a presbiteras, sino a diaconesas presidentas, que, posiblemente, querían aumentar sus poderes El primer *concilio de Orange* (441) repite la prohibición de ordenarlas (c 26 «diaconae omnimodis non ordinandae») y estas prohibiciones se repiten a lo largo del siglo VI Origenes las ve como una dignidad eclesiástica (*Hom In Lc* , 17) o como un ministerio (*Hom In Rom* , 16,1-2, Ps Clem , *Recogn* , 6,15), como tambien menciona Plinio en su carta a Neron («Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur» Kirch, *Enchiridion Fontium*, 23) En cambio, Tertuliano subraya que pertenecen a un orden eclesial (*Uxor* , 1,7) y las *Constituciones Apostolicas* establecen un paralelismo entre la ordenacion de diáconos y diaconisas (*Const Apost*, VIII,17-19 Funk, 522-25)

58 Los canones de Hipolito indican que la viuda no debe ser ordenada, «pues la ordenacion es para los hombres» (canon 9) Probablemente el canon responde a una presion por parte del grupo de las viudas para integrarse en el clero En la misma linea prohibitiva, Clemente de Alejandria, *Strom* , 3,53,3, Origenes, *In Rom* , 10,17 Una orientacion muy distinta es la de san Basilio menciona que reciben la imposicion de manos y una oracion del obispo para instaurarlas en el ministerio (Basilio, *Ep* , 199,44 *PG* 32,729) La postura contraria es la de Tertuliano, que, sin embargo, esta abierto al papel sacerdotal de los laicos «No está permitido a la mujer hablar en la iglesia y mucho menos bautizar, ofrecer o reivindicar para ella ninguna parte de una funcion propia del hombre, mucho menos del ministerio sacerdotal» (*De virginibus velandis*, 9,1)

manos y que, por tanto se cuenten entre los laicos»), mientras que en Calcedonia pertenecen todavía al clero y en el concilio de Trulo (692) se prohibió que se ordenara a una diaconisa con menos de 40 años.

No conocemos exactamente cuándo desaparecieron en la Iglesia, antes en occidente que en oriente. Es posible que su decadencia corresponda al crecimiento del monacato femenino desde el siglo IV, ya que la figura de la diaconisa está impregnada de rasgos ascéticos y virginales. El monacato ofreció un cauce social y eclesial para el protagonismo de la mujer, sin que, al mismo tiempo, implicara una puesta en cuestión del principio jerárquico de la exclusión de la mujer del ministerio. De ahí su éxito histórico. El nombre de diaconisa persistió para designar las esposas de los diáconos cuando habían desaparecido los ministerios femeninos, del mismo modo que se utilizaron los títulos de «obispa» o «presbítera» para designar a las mujeres de los otros ministros[59]. Diaconisa dejó de ser un título ministerial, para convertirse en una designación social.

4. La novedad cristiana: una comunidad de laicos

Queda por analizar la identidad y funciones de los laicos, una vez que hemos visto la concepción de la Iglesia como comunidad en los primeros capítulos. De la comunidad surgen la pluralidad de carismas y ministerios, y, a partir de ella, hay que entender, tanto la identidad de los ministros, como la de los laicos. En realidad es un nombre inexistente en el Nuevo Testamento, que prefiere otros conceptos como cristianos, elegidos, discípulos, santos, hermanos, consagrados, etc.[60]. Estos títulos se adaptan mejor al concepto neotestamentario de la comunidad, el de una fraternidad.

- *La comunidad como una fraternidad*

El término específico cristiano para designar a la comunidad no es el de «pueblo» («laos»), sino el de «fraternidad» («adelphotès»: 1 Pe 2,17; 5,9). Siempre sirve para designar la comunidad cristiana y no tiene paralelos en la cultura grecorromana, que sí conoce el título de «hermanos» y «hermanas», pero no lo aplica a la sociedad ni a una comunidad concreta. «Fraternidad» es un término muy raro en el Antiguo Testamento (Zac 11,11; 1 Mac 12,10.17) y sólo se usa para expresar la vinculación entre los que pertenecen a la misma nación, sin el sentido comunitario ni eclesial propio del cristianismo. En el uso cristiano, por el contrario, dejó de designar el parentesco de sangre y adquirió un carácter eclesial. Así lo usan los escritores cristianos de los tres primeros siglos *(1 Clem.*, 2,4; *Herm(m).*, 8,10; *Polic.*, 10,1; Ireneo, *Adv. Haer.*, II,31,2, etc.). El cristianismo surge como una religión que busca asumir las diferencias naturales y sociales, sin negarlas, para transformarlas y ponerlas al servicio de todos, en lugar de que se conviertan en obstáculos y barreras que dividen.

La idea de la Iglesia como fraternidad se conservó tanto en la tradición oriental como en la latina, pero tuvo especial resonancia en África del Norte. Hay autores como Cipriano de Cartago que utilizan ese título eclesial más de 50 veces[61]. La condición igualitaria de todos los cristianos se refleja en la fraternidad comunitaria y en el hermanamiento («Philadelphia»: 1 Pe 1,7.22; 1 Tes 4,9; Rom 12,10; Heb

---

[59] En la iglesia de Práxedes en Roma hay un mosaico con cuatro figuras femeninas y una de ellas lleva el título de «episcopa» Puede aludir a la esposa de un obispo, o también ser una reminiscencia de la época en la que los anfitriones de las iglesias domesticas, entre los que se encontraban algunas matronas, se convirtieron en ministros de las iglesias locales Ya sabemos que las virtudes del obispo y del presbítero en las cartas pastorales son las del padre de familia K J Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, Cordoba 1996, 23-24

[60] B D Dupuy, «Laic» *Cath* 6 (1967) 1627-39, A M Ritter-H M Barth, «Laie, I-II» *TRE* 20 (1990) 378-93, I de la Potterie, «L'Origine et le sens primitif du mot laic» *NRT* 80 (1958) 840-53 Una exposicion más detallada y con abundante bibliografía es la que ofrezco en Juan A Estrada, *La identidad de los laicos*, Madrid [2]1992, 110-21

[61] M Dujarier, *L'Eglise fraternite, 1 Les origines de l'expression «adelphotes-fraternitas» aux trois premiers siecles du christianisme*, París 1991, J Ratzinger, «Fraternite» *DS* 5 (1964) 1411-67

13,1), que es el rasgo específico comunitario. Por eso los cristianos hablan de un tercer pueblo, junto a los paganos y judíos, que abarcaba a todas las naciones. La fraternidad cristiana es el contrapunto de la afirmación judía y cristiana de que todos los hombres son hijos de Dios.

De ahí que el título tenga connotaciones universales y que haya servido de fuente de inspiración para designar, tanto la vocación misionera de la Iglesia, que no se identifica ni con su raíz judía ni con su evolución europea, como su vocación de servicio a toda la humanidad, que es lo que inspiró a la constitución *Gaudium et spes* (GS 1). La Iglesia en cuanto fraternidad tiene la tarea de mostrar cómo es posible la diversidad en la comunión y cómo la unidad pasa por el reconocimiento de las diferencias. Esta concepción es especialmente importante hoy, cuando asistimos al final de las sociedades homogéneas y uniformes, en favor de la movilidad socio-cultural y del surgimiento de sociedades cada vez más mestizas. El problema está en que la Iglesia actual dista mucho de aparecer, a los ojos de los cristianos y no cristianos, como una fraternidad que vive la comunión y acepta las diferencias.

La Iglesia, en cuanto fraternidad humana, es un espacio de discípulos con igual dignidad y consagración, lo cual no obsta para la pluralidad de funciones. Este esquema, comunidad y pluralidad de ministerios, es el que sustituye en la teología actual al tradicional de clérigos y laicos, aunque, de facto, muchas estructuras eclesiales y la forma de actuar de muchos ministros mantienen una concepción de Iglesia muy alejada de la fraternidad[62]. Hay miedo hoy a la democratización de la Iglesia, olvidando la praxis generada por la fraternidad eclesial en los primeros siglos de cristianismo, y se prefiere mantener el modelo jerárquico que se formó durante el medievo, y que persiste hasta hoy en una versión modernizada y mucho más burocrática e impersonal. A partir de aquí, hay que analizar la identidad y funciones del laicado. Hay que distinguir entre la pertenencia de todos al pueblo de Dios, que abarca a clero y laicos, y el laicado en cuanto contrapuesto al clero, con ministerios, carismas y tareas eclesiales. Estas diversas funciones derivan de la consagración cristiana y abarcan las tres dimensiones tradicionales desde las que se analiza el significado del mismo Cristo, la dimensión sacerdotal, la profética y la real, y las correspondientes aportaciones a la vida interna de la Iglesia (comunión), a la misión (diaconía ministerial) y el testimonio evangélico (martirio). La identidad del laico y sus tareas vienen dadas por estas tres dimensiones.

LA IGLESIA Y LOS LAICOS

«Los laicos, tal y como son definidos por su actual relación con los clérigos, no tienen porvenir alguno. Y ello por una razón primera y fundamental: *los laicos no tienen porvenir sencillamente porque no tienen presente eclesial.* El segundo punto expresa perfectamente el desplazamiento temático al que no hemos dejado de invitar a lo largo del libro: aquellos y aquellas a los que seguimos llamando laicos no *tienen* un porvenir eclesial, sino que son el *porvenir* de la iglesia (...). De hecho, este tercer punto afirma que *la Iglesia y su porvenir pertenece a todas aquellas personas, que, a la vez que armonizan en sus decisiones el porvenir de Dios y el porvenir del mundo, asumen verdaderamente su estatuto de sujeto de la vida de la Iglesia*. En este sentido es en el que los sacerdotes y los obispos pertenecen también a la estirpe de los bautizados. Para librarse de su clericalismo deben necesariamente *reasumir esta condición común,* fuera de la cual nada tiene sentido cristiano, y en relación a la cual todo es servicio. De aquí mi quinto y último punto: *el laicado de hoy no tiene sentido cristiano alguno,* en la medida en que su existencia se debe a unas estructuras eclesiales que son un agravio al misterio de Jesucristo, porque, para perdurar, pasan una factura que no puede ni debe ser pagada: la pasividad de los laicos. En una Iglesia según la fe en Jesucristo, ya no es posible que siga habiendo un sujeto y un objeto. Ya no hay ni clérigos ni laicos».

R. Parent, *Una Iglesia de bautizados*,
Santander 1987, 219.

[62] Cf. B. Forte, «Le forme di concretizzazione storica della Chiesa»: *Credere Oggi* 28 (1985) 52-64.

a) Significado y funciones del laico

Es un término que se contrapone al de «sacerdote» en las religiones mistéricas del imperio romano y también a las autoridades civiles. Recuerda la contraposición entre lo sagrado y lo profano, ya que se utilizó en el culto para distinguir a los ministros, que ofician en nombre del pueblo, y los simples miembros de la comunidad. Esta dependencia del culto se nota también en el vocabulario cristiano. Lo utiliza por primera vez la *primera carta de Clemente a los corintios,* que contrapone laicos y sacerdotes: del mismo modo que los sacerdotes tenían asignadas sus funciones, así también «el hombre laico está ligado por preceptos laicos» *(1 Clem.,* 40,5). Este dualismo entre sacerdote y laico es el que encontramos en los autores del siglo III que lo usan: Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Jerónimo, etc. Otros autores, como Justino o Ireneo de Lyon, evitan esa denominación y prefieren otros nombres como el de hermanos o discípulos. La preocupación teológica inicial era la relación entre Cristo y los cristianos, más que la relación entre los discípulos entre ellos[63].

Los cristianos utilizaron también el título de pueblo de Dios, aunque más restrictivamente, para expresar la continuidad y diferencias con Israel[64]. Todos son miembros del pueblo de Dios y todos están consagrados. Es decir, no hay separación entre sacerdotes y laicos, ni entre consagrados y gente profana, ya que los laicos son la misma Iglesia[65]. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, la «vida consagrada» es la vida cristiana, que se contrapone a la de los paganos, y no se conoce a ningún grupo ni carismático ni ministerial que sea sacerdotal a diferencia del resto de los cristianos. La comunidad es un pueblo santo y sacerdotal (1 Pe 2,9) y el bautismo es el sacramento de la consagración a Dios y el punto de partida desde el que se establece la eclesiología[66].

Los laicos, en cuanto grupo contrapuesto a los sacerdotes o a los ministros, surgieron por influjo del Antiguo Testamento y por inculturación social. Por eso el término laico es ambiguo. En su sentido teológico, miembro de un pueblo sacerdotal y consagrado es equiparable al de cristiano y abarca a todos los miembros de la comunidad. El término es cuestionable, porque fácilmente deriva en la contraposición entre sacerdotes y laicos, como consagrados y profanos respectivamente. De hecho, esto es lo que ocurrió a partir del siglo III de forma generalizada. Por eso hay teólogos que prefieren evitarlo. Sin embargo, es un término ya consolidado, tanto teológica como culturalmente. Parece más fácil mantener el término y resaltar su dimensión positiva. El laico es el cristiano sin más, el prototipo del discípulo. No necesita por tanto más calificativos ni especificaciones.

Por el contrario, son los ministros y los religiosos los que tienen que ser definidos en relación con los laicos, de los cuales derivan, tanto en sentido

---

[63] Tertuliano, *De praescript. haer.*, c.10,41; Cipriano, *De fuga in persecut.*, c.2.; Clemente, *Stromata,* II, 237; III,12; 90; 100; 107; V,6,33; *Paed.,* II,10,93. Por su parte, la *Didascalia* (II, 14,12; 18,6; 19,1; 24,1; 26,1; 32,3; 56,4; 57,4) contrapone el laico al obispo, al diácono y a la diaconisa. Hay un paralelismo estricto entre el orden que se observa en la asamblea litúrgica judía y el cristiano, presidido por los ministros y al final constituido por los laicos. La postura de san Jerónimo tuvo especial repercusión. Comparaba a los clérigos con los sacerdotes judíos (eran los que tenían la «parte del Señor»: *Epist.,* 52,5: *PL* 22, 531; 57,12: *PL* 22, 578), manteniendo su identificación con los ministros del culto. Por el contrario, los laicos se dedican a tareas seculares. Esta concepción es ajena al Nuevo Testamento.

[64] El término pueblo («laos») aparece unas dos mil veces en la versión griega de los setenta, casi siempre con el sentido de «pueblo de Israel». En el Nuevo Testamento, Pablo lo aplica a Israel (excepto en Rom 11), aunque subraya la continuidad entre Israel y la Iglesia. Por su parte, la carta a los Hebreos lo utiliza en el sentido judío (13 veces) y lo aplica también a la Iglesia (Heb 4,9; 8,10; 13,12). En la *carta de Bernabé* (4,14; 5,2.8-9; 8,1-3; 12,1-5) ya se ha dado la trasposición plena: la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios que sustituye al antiguo; cf. J. Rius-Camps, *Pueblo de Dios y sociedad laica en el cristianismo primitivo,* Madrid 1997, 13-17; Juan A. Estrada, *Del misterio de la iglesia al pueblo de Dios*, Salamanca 1988, 187-91.

[65] Este es el sentido que recogen algunas tradiciones. Por ejemplo *Didascalia,* II,26,1: «También vosotros, laicos, iglesia elegida de Dios, escuchad esto: iglesia quiere decir primeramente pueblo. Vosotros sois la santa iglesia católica, el sacerdocio real, la multitud santa, el pueblo adoptado, la gran asamblea...».

[66] La inserción en los sacramentos es la que determina la condición de los cristianos y el bautismo es el punto de partida. Así lo afirma la *Christifideles Laici* (30/12/88) en los números 9-13; 16; 24.

cronológico (la condición laical es condición previa y necesaria para recibir el sacramento del orden o profesar unos votos) como teológico (ya que el sacerdocio ministerial y la vida religiosa están subordinadas a la consagración bautismal, que es la laical, y están a su servicio). Hoy lo que está en crisis no es el significado del laico, cada vez más clarificado y recuperado, sino la identidad del sacerdote y del religioso. Y es que son términos relacionales: si cambia la comprensión del laico, hay que modificar también la de los ministros y religiosos. Este es uno de los problemas eclesiológicos más importantes y urgentes que tenemos hoy.

- *El sentido sociológico del concepto «laico»*

El concepto de laico cobró un sentido más sociológico, semejante al del judaísmo y el imperio romano como consecuencia de la inculturación: el laico es el no sacerdote, entendido aquí como el no-ministro, ya que inicialmente se conservó la idea de que el sacerdocio es una forma de vida, la cristiana, y no un simple ministerio cultual. El concepto de laico se utiliza también para designar objetos profanos o no consagrados a Dios. Por eso el uso del término laico es ambiguo, ya que en la medida en que se utilizó para designar a los no ministros, comenzó a oscurecer el sacerdocio de todos los fieles. Además, el término está lleno de resonancias socio-culturales, ya que el laico es el miembro del pueblo, el ciudadano que no tiene responsabilidades públicas, el súbdito contrapuesto a los gobernantes. Desde el momento en que los ministros eran la jerarquía, dejaron de ser laicos, aunque fueran miembros del pueblo.

La misma lengua castellana utiliza el término «pueblo» en un sentido general, para designar a todos los ciudadanos, incluyendo a los dirigentes (por ejemplo el pueblo español) o en un sentido mucho más restricto para designar a la plebe, a la multitud, y hablamos del «pueblo y sus autoridades». Lo mismo ocurrió con el concepto de «clero», ya que inicialmente todo el pueblo era el clero o la parte consagrada a Dios, para luego designar sólo a un grupo, como ocurrió con «sacerdote». Pasamos así de un tiempo inicial sin laicos (es decir, sin miembros profanos, ya que todos estaban consagrados para un sacerdocio existencial) a un laicado cristiano que comienza en el siglo II (desde el dualismo clero-laicos), para finalmente designar al del pueblo subordinado a los ministros (s. III)[67]. De esta forma, el término laico se impuso en la eclesiología para designar al «cristiano de a pie, al simple fiel, al cristiano sin más» que se contrapone a los ministros (pastores, jerarcas, sacerdotes). Se conservó también por un tiempo el contenido teológico de que todos somos laicos, es decir, miembros del pueblo de Dios, aunque se impuso el uso restringido del término (laico, como «no ministro»)[68].

En el siglo III se constató un retroceso en el uso del término «hermanos» para designar a los laicos (excepto en los sermones), y se le dio un uso más restrictivo para designar a la «hermandad sacerdotal» (los sacerdotes se llamaban hermanos entre sí, incluso hay obispos que se dirigen con ese término a sus copresbísteros), mientras que se generalizó la nomenclatura paterno-filial para denominar a los laicos por parte de los sacerdotes («hijos míos»). El sacerdote de las religiones paganas se veía a sí mismo como «dominus» y «padre», y esto influyó en los cristianos del imperio. Los laicos pasaban a ser los hijos en el marco de una eclesiología patriarcal, determinada por la asimetría y la desigualdad. Y es que el ministerio sacerdotal acabó restringiendo al

---

[67] A Faivre, «Le laicat dans les premiers siecles» *LumVit* 41 (1986) 367-78, «Clerc/laic· histoire d'une frontiere» *RSR* 57 (1983) 195-220, «Naissance d'un laicat chrétien Les enjeux d'un mot» *FZPhTh* 33 (1986) 391-429

[68] El *codigo de Graciano,* que sirvió de embrion para todo el derecho canonico del segundo milenio, designa a los ministros y a los laicos como «dos especies de cristianos», como «dos pueblos» dentro de la iglesia (causa 12, quest 1, c 6-7 «Duo sunt genera christianorum») recogiendo la tradicion de san Jerónimo Esto se ha impuesto luego en el derecho canonico (CIC, c 207, &1 «Por institucion divina, entre los fieles hay en la iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos, los demas se llaman laicos») Tambien en el magisterio («Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la iglesia» *LG* 31) Sin embargo, en el Concilio Vaticano II se mantiene la polisemia del concepto «laico», ya que lo que se afirma del pueblo de Dios concierne por igual a laicos, religiosos y clerigos *(LG* 30), mientras que otras veces se usa en este sentido restrictivo *(LG* 31)

sacerdocio laical, de la misma forma que el ministerio institucionalizado redujo las funciones de los profetas y carismáticos. Se pasó de funciones que podían ser desempeñadas por cualquier cristiano al estatus ministerial que acaparaba crecientemente las tareas eclesiásticas: de esta forma surgió un clero activo contrapuesto a un laicado cada vez más pasivo y receptivo.

Además se recogió del Antiguo Testamento la contraposición entre los levitas y sacerdotes por un lado y los fieles por otro, para demandar a los laicos el diezmo de los ingresos y ofrendas para atender a los gastos de la iglesia, entre ellos al sostenimiento del clero. En el siglo II se mantiene el principio de que tanto el profeta como el doctor merecen su salario *(Did.,* 13,1-3) y se pide que se trate a «los obispos y diáconos» como a los primeros *(Did.,* 15,1). En el siglo III, por el contrario, es el ministerio sacerdotal el que debe ser retribuido por los laicos siguiendo el ejemplo de los levitas. Se impone la retribución eclesial del ministerio cultual, bajo influjo del Antiguo Testamento: «pues si el laico no suministra a los sacerdotes y a los levitas lo que les es necesario, tales preocupaciones, es decir, los cuidados materiales les impedirán dedicarse completamente a ley de Dios (...) y se oscurecerá, en efecto, la luz de la ciencia que hay en ellos si tú, laico, no les suministras el aceite de la lámpara» [69]. En el siglo IV todavía hubo críticas episcopales a los clérigos que pretendían imponer la entrega de los «diezmos». Por el contrario, en el siglo VI, no sólo se había consolidado la costumbre, sino que era una obligación canónica. Los diezmos fueron una de las principales fuentes de ingresos de los párrocos desde el alto medievo.

Estas ofrendas debían entregarse al obispo, que ejercía su función de pastor, como padre y administrador, que atiende a las necesidades de todos [70]. A mediados del siglo III, los que tenían una función eclesial eran instalados en su ordo, recibiendo los correspondientes honorarios. La retribución económica se convirtió en uno de los signos de pertenencia al clero. Inicialmente, se limitaba a la tríada de obispos, diáconos y presbíteros, luego se multiplicaron los eclesiásticos con funciones anteriormente desempeñadas por los laicos [71]. El nacimiento y desarrollo de la jerarquía es paralelo al papel decreciente de los laicos. A partir del siglo III, ya no son las funciones eclesiales lo determinante, sino el estatus eclesial, el cargo [72].

Esta teología cambió, a su vez, con el paso de la antiguedad al medievo. San Agustín popularizó en occidente los tres géneros de hombres (contemplativos, eclesiásticos y seculares), que el papa san Gregorio Magno describe como los tres órdenes de fie-

---

[69] Orígenes, *Hom in Ios*, 17,3, A Faivre, *Ordonner la fraternite*, Paris 1992, 249-53

[70] *Didascalia*, II,34,5, 35,1, Cipriano, *Ep*, 1,1-2 «para su alimentacion y subsistencia recibia de las once tribus el decimo de los frutos que nacian ( ) La misma reglamentación y disciplina se guarda ahora en el clero ( ) mas bien, recibiendo en beneficio suyo las ofrendas de los hermanos, a manera de diezmos de los frutos, no se aparten del sacrificio del altar» Por el contrario, hay una tendencia creciente a limitar la participacion de los laicos en la gestion y administración de los bienes eclesiasticos El c 24 del *concilio de Antioquia* (341), el c 26 del *concilio de Calcedonia* (451) y otros concilios posteriores prohiben a los laicos participar en esa administracion En la tradición anterior, los «seniores laici» custodiaban el patrimonio eclesiastico, eran encargados del mantenimiento de los edificios eclesiales, formaban parte de los tribunales eclesiasticos, eran notarios, economos y se encargaban de la atencion a los pobres, cf J Gaudemet, «Los laicos en los primeros siglos de la Iglesia» *Com* 7 (1985) 513-16, Y M Congar, «Les biens temporels de l'Eglise d'apres sa tradition theologique et canonique», en *Eglise et pauvrete*, Paris 1965, 233-66, A Faivre, «Clerge et propriete dans l'Eglise ancienne» *LumVie* 129 (1976) 51-64, I Fasiori, «La dîme du debut du deuxieme siecle jusqu'a l'edit de Milan (313)» *Lateranum* 49 (1983) 5-24

[71] Es evidente el trasfondo judio del principio (el obrero de la comunidad merece su salario) que se aplica desde el obispo a los otros ministros *(Homilias Ps Celmentinas*, III, 71 *GCS* 42,82-83, *Const Apost*, VIII,31,2) Lo nuevo es la aplicacion a todos los ministerios durante el siglo III (Eusebio de Cesarea, *Hist eccl*, VI,43,11) y su justificacion teologica veterotestamentaria (los cle rigos se asemejan a los levitas) Hay una tendencia al paralelismo entre la triada superior de obispo-presbiteros-diaconos y la multiplicidad de nuevos clerigos que ejercen funciones inferiores y que son sostenidos por la comunidad San Gregorio Magno exige que todos los que tienen una tarea administrativa en la Iglesia sean reclutados entre el clero o el monacato *(Epist*, 5,57), cf A Faivre, *Ordonner la fraternite*, Paris 1992, 137-50, «Clerc/laic histoire d'une frontiere» *RSR* 57 (1983) 195-202, W H Frend, «The seniores laici and the Origins of the Church in North Africa» *JthS* 12 (1961) 280-84, P G Garon, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milan 1948, 208-15

[72] A Faivre, *Ordonner la fraternite*, Paris 1992, 55-84

les. Surgió así una teología de los órdenes, según la cual cada uno tiene su propia función en el mundo (como luego describe Calderón en el gran teatro del mundo). A lo largo del medievo, se transformó en una trilogía espiritual (cónyuges, continentes y rectores). Es un orden jerárquico, querido por Dios, que constituye la base de los órdenes sociales de la sociedad feudal (los «mayores» y «menores», que fueron una fuente de inspiración para Francisco de Asís). Esta teología de los órdenes se completó con el título de « pueblo fiel» o «pueblo cristiano», para designar al conjunto de los laicos, mientras que la Iglesia acabó identificándose con la jerarquía [73].

A este cambio hay que añadir otro. El término laico significa también «idiota», es decir, el que no tiene estudios, el analfabeto o inculto, el ignorante o plebeyo que se contrapone a las personas con formación o con capacidad intelectual. Desde la perspectiva judía, el «idiota» es el que no conoce la ley. Pablo lo utiliza para designar al cristiano que no habla en lenguas y que, por tanto, necesita que alguien le traduzca lo que dicen los que tienen don de lenguas (1 Cor 14,16.23-24). Entre estas personas sin estudios se contaban los mismos apóstoles (Hch 4,13) y el mismo Pablo no tiene miedo de designarse como un «idiota», es decir, como un mal orador (2 Cor 11,6). Se jacta de que la sabiduría de Dios se ha comunicado a los ignorantes y no a los sabios de este mundo (1 Cor 1,17-29). La connotación despectiva del término (ignorante, inexperto, no conocedor, profano) limitó el uso del término laico para designar a los cristianos, ya que el mensaje de Jesús tiene como primeros destinatarios a los pobres, marginados y gente baja de la sociedad, que son precisamente los designados como «laicos (ignorantes)» en la sociedad romana [74]. Luego este uso se volvió contra los mismos seglares, y se convirtió en un concepto denigratorio. San Juan Crisóstomo afirmaba que hay tanta distancia entre los brutos animales y las personas, como entre el pastor y sus ovejas [75].

El laico aparecía crecientemente como una persona no ilustrada, dedicada a las cuestiones mundanas y subordinada a los ministros. Sus funciones y tareas también conocieron una progresiva reducción a partir del crecimiento del clero. Hasta el siglo III, la figura del enseñante («didascalos»), representada por Justino, fue autónoma respecto de la jerarquía y constituye el ejemplo más característico de la participación de los laicos en la misión y en la doctrina cristiana. La tradición del Antiguo Testamento, según la cual llegaría un día en que todos conocerían al Señor y no necesitarían ser enseñados por otros (Jr 31,31-34; Ez 11,19-20; 36,26-27) fue recogida por el Nuevo Testamento (Heb 8,10; 10,16; 1 Jn 2,27, 1 Tes 4,9; 2 Cor 3,3; Hch 2,17-21) y dio pie a la actividad teológica de los laicos (sobre todo de los mártires, confesores y monjes).

Junto a la teología académica había otra basada en la experiencia de Dios. Esto es lo que explica que, en los primeros siglos, no se exigiera una preparación académica o teológica para acceder al clero. Se buscaban testigos relevantes de la fe común. Lo académico comenzó a imponerse en la segunda mitad del siglo III y, sobre todo, en el siglo IV en paralelo a la progresiva revalorización del saber filosófico y de la cultura pagana dentro del cristianismo [76]. En

[73] Y Congar, «Les laics et l'ecclesiologie des "ordines" chez les theologiens des XI et XII siecles», en *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII*, Milan 1968, 83-117, «Ecclesia et populus (fidelis) dans l'ecclesiologie de S Thomas», en *St Thomas Aquinas (1274-1994) Commemorative Studies*, Toronto 1974, 159-74, G Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du feodalisme*, Paris 1978

[74] H Grundmann, «Literatus, illiteratus» *AKG* 40 (1958) 1-65, Y Congar, «Clercs et laics au point de vue de la culture au moyen-âge laicus=sans lettres» *Etudes d'ecclesiologie medievale*, Londres 1983, 309-32, H Legrand, «Crises du clerge hier et aujourd'hui Essai de lecture ecclesiologique» *LumVie* 167 (1984) 90-106

[75] San Juan Crisóstomo, *De sacerdotio*, II,2 *SC* 272, 106 Congar ofrece también un elenco de expresiones denigrantes de los laicos se deriva el concepto de laico de «lapis» (piedra) alegando que tienen un espiritu duro Se compara a los laicos con los asnos y los clerigos a los bueyes que trabajan por la iglesia, o con la noche y el cielo, el cuerpo y el alma, las bestias y los angeles respectivamente Bonifacio VIII afirma, por su parte, que es algo bien conocido que los laicos odian a los clerigos, cf Y Congar, «Le respect de l'apostolat des laics chez les prêtres et les religieux», en *Les laics et la vie de l'Eglise*, Paris 1963, 117-42

[76] E Dassmann, «Amt und Autoritat in fruhchristlicher Zeit» *Communio* 9 (1980) 399-411, R Gryson, «L'Autorite des

un segundo momento, desde la segunda mitad del siglo IV, los obispos lucharon para excluir del magisterio a los no ordenados, monopolizando así el ministerio de la palabra y reclamando para el obispo o un presbítero la instrucción de los catecúmenos. Los maestros o doctores carismáticos se perdieron. Algunos de ellos intentaron sobrevivir bajo la forma de filósofos, que reclamaban autonomía de los obispos. De esta forma se puso un fin a la tradición de grandes maestros laicos (Justino, Tertuliano, Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes que al final se ordenó de presbítero, etc.). Se pasó del control inicial de los teólogos y catequistas, al monopolio exclusivo de los ministros ordenados[77].

El código teodosiano restringió las discusiones teológicas de los laicos, especialmente frecuentes en oriente, con seis constituciones que limitan ese derecho de los laicos desde finales del siglo IV. También se puede constatar esta tendencia en las *cartas pseudo-clementinas* (s. IV), en contraste con otros concilios anteriores como el de Antioquía (c. 10), que destacaba la importancia de los lectores laicos como comentaristas de los textos de la Escritura[78]. El viejo maestro o teólogo, autónomo de la jerarquía, se transformó progresivamente en el mero lector, al que se confiaba la custodia de los libros sagrados, y en el catequista, ambos controlados por el obispo y los presbíteros.

En oriente perduró la predicación y la enseñanza de los laicos, aunque el sínodo Trulano (692) intentó eliminar esas funciones en favor de los ministros, sin conseguirlo. Por el contrario, en la iglesia latina las predicaciones y enseñanzas de laicos se mantuvieron durante mucho tiempo y todavía a finales del siglo V el papa León I el Grande luchaba para reservar la predicación a los ministros ordenados, a pesar de la resistencia de cristianos que querían mantener un magisterio laical. La invasión posterior de los pueblos bárbaros y el hecho de que el latín quedó reservado a los clérigos fue más eficaz contra las predicaciones y catequesis de los seglares que las mismas medidas coercitivas. Sin embargo se mantuvieron algunos maestros laicos como corriente minoritaria, a pesar de esporádicas e inefectivas prohibiciones sinodales. Posteriormente, en los inicios del bajo medievo, el conflicto con los valdenses y cátaros, así como la polémica acerca de la predicación de los frailes franciscanos, que no habían recibido las órdenes sacerdotales, fue uno de los últimos episodios de estos intentos episcopales por controlar la enseñanza y afianzar el monopolio de los clérigos[79].

---

docteurs dans l'Eglise ancienne et medievale» *RthL* 13 (1982) 63-73, H Schurmann, « und Lehrer Die geistliche Eigenart des Lehrsdienstes und sein Verhaltnis zu anderen geistlichen Diensten in neutestamentlicher Zeitalter» *Orientierung am Neuen Testament*, Dusseldorf 1978, 116-56, J A Coyle, «The Exercise of Teaching in the Postapostolic Church» *EglTh* 15 (1984) 23-43, J Ibañez - F Mendoza, «La figura del didaskalos en la literatura cristiana primitiva», en *Teologia del sacerdocio*, 6, Burgos 1974, 3-24

[77] Quiza el caso mas famoso fue el del laico Origenes, que tuvo conflictos con el obispo de Alejandria porque habia predicado ante los obispos y presbiteros de Palestina, a pesar de ser un laico, y cuya fama de teologo se extendia por todo oriente (Eusebio, *Hist eccl*, VI,19, 17-18) Finalmente, Origenes acabo ordenándose de presbitero, con lo que se limito el conflicto con el obispo, cuyo autoritarismo fue siempre criticado por Origenes *(Comm in Matth*, 16,8 *GCS* 40,493) Para Origenes, la asamblea popular es la que tenia que evaluar la aptitud de los candidatos al ministerio de la palabra, ya que era la manifestacion carismática de la voluntad divina *(In Lev hom*, 6,3 *GCS* 29,362) Distingue entre el grado del sacerdocio y el del magisterio *(Hom in Nm*, II,1) porque el gremio de los doctores es distinto del de los obispos y presbiteros Todavia no se habia dado la fusion posterior de magisterio y sacerdocio, que se convierte en exclusiva en la segunda mitad del siglo IV *(Const Apost*, II,26,4 «El mas elevado entre vosotros es el pontifice, el obispo El es servidor de la palabra, el guardian del conocimiento») Las *pseudo-clementinas* ven al obispo como el «catequista» que controla toda la enseñanza, cf R Gryson, «L'Autorite des docteurs dans l'Eglise ancienne et medievale» *RTL* 13 (1982) 63-73

[78] *Die Pseudoclementinen*, I *Homilien*, 13,1-3 *CGS* 42,15-16 En el año 380 todavia se defendia el derecho de los laicos a enseñar *(Const Apost*, VIII,32), aunque se relega al catequista y al lector al cuarto puesto, detrás de los diaconos *(Const Apost*, II, 26,3, 28,1-6, III,10-11) Tambien los *Statuta ecclesiae antiqua*, a finales del siglo V, defienden este derecho en el canon 34, cf A Faivre, *Ordonner la fraternite*, Paris 1992, 213-67, W Brandmuller, «Wortverkundigung und Weihe» *AHC* 18 (1986) 239-71

[79] Para un estudio mas detallado de esta problematica remito a *La identidad de los laicos*, Madrid 1991, 260-69 Tambien A Faivre, «Clerc/Laic histoire d'une frontiere» *RevSR* 217 (1983) 195-220, «Les fonctions ecclesiales dans les ecrits Pseudo-Clementins» *Rev SR* 50 (1976) 97-111, Y Congar, «Bref historique des formes du "magistere" et de ses relations avec les docteurs» *RSPhTh* 60 (1976) 99-112, J Ibañez - F Mendoza, «La figura del didascalos en la literatura cristiana primitiva», en *Teologia del sacerdocio*, 6, Burgos 1974, 3-24, J A Coyle, «The Exercise of Tea-

Las reivindicaciones laicales acerca de la predicación, de la enseñanza y de la interpretación de la Escritura fueron siempre objeto de polémica en la Iglesia, sobre todo a partir de la Reforma protestante. Actualmente, sigue siendo un problema por la creciente demanda de los laicos de una mayor participación en los sacramentos, en la enseñanza de la teología y en la misión de la Iglesia (CIC, c.211; 225). En los últimos años se ha reforzado la polémica por la praxis de Centroeuropa, de que laicos preparados en teología y con funciones pastorales en las parroquias predicaban en las celebraciones sacramentales. Esta praxis se mantuvo durante años hasta que fue rechazada, tras una intervención de Roma que ha generado una gran polémica teológica y eclesial en Alemania[80].

El problema se ha agravado al extenderse las restricciones, tanto en lo que concierne a la enseñanza de laicos como profesores en centros eclesiásticos, como en su participación como alumnos en los seminarios. Los centros de formación sacerdotal son, en la mayoría de los casos, los únicos que hay en las diócesis con posibilidades de acceder a la licenciatura o doctorado en teología, que, en principio está abierta a todos (CIC, c. 229). La tendencia actual es la de restringir el acceso de los laicos a la carrera eclesiástica de teología, limitando también, su promoción a cargos que, en principio, no tendrían por qué ser monopolizados por eclesiásticos (c. 212; 228; 494; 517; 956; 1282; 1424; 1428; 1435; 1437; 1574; 1481). El creciente papel de los asistentes pastorales o parroquiales tropieza con la falta de formación teológica de los seglares y ésta, en muchos países, sólo puede impartirse en los centros eclesiásticos. La oferta de cursillos teológicos para seglares se ha multiplicado, pero es insuficiente para los que desean estudiar la carrera de teología y sólo pueden hacerlo en el seminario. Estas restricciones no sólo perjudican a los laicos, sino también a los seminaristas, a los que se les limita el contacto con alumnos que no pertenezcan al clero.

El problema se agrava en las clases de religión, que podrían ser hoy un ámbito del laicado, dado el escaso clero existente y las múltiples necesidades pastorales. Por un lado, se reivindica el derecho de los padres a la educación religiosa de los hijos, y de estos mismos a recibir una formación religiosa adecuada. Por otro lado, muchas diócesis reservan estos puestos de enseñanza a los clérigos, viendo en ellos una forma de remuneración económica de un clero mal pagado. Es frecuente que haya clérigos mal preparados y con poca capacidad didáctica, enseñando religión, mientras que laicos disponibles y mejor formados para la enseñanza no tienen acceso a esos puestos. No hay trabas teológicas para que los laicos enseñen religión, pero se impone la praxis que antepone siempre a los clérigos, incluso en puestos que no son específicamente clericales.

La docencia del clero facilita el control estricto del obispo, o más bien del vicario de enseñanza, respecto de los profesores, lo cual es un motivo más para que se prolongue la situación actual. La misma inestabilidad en el empleo y la no igualdad de derechos de los profesores de religión con el resto del profesorado, no sólo se debe a falta de voluntad política del Estado, sino también al deseo del episcopado de mantener a los profesores dependientes cada año de una renovación de su contrato de trabajo, resistiéndose a darles un empleo estable. Es un mal ejemplo eclesiástico para la sociedad, que genera indefensión jurídica y profesional.

El proceso histórico de nacimiento de las lenguas románicas hizo también que el latín fuera casi un monopolio del clero, favoreció las connotaciones negativas que tenía el término como ignorante o no experto, que ha permanecido en el castellano actual. También el uso litúrgico del latín, cuando el pueblo había dejado de comprenderlo, ahondó el foso existente entre ministros y laicos. A los laicos les queda-

---

ching in the Postapostolic Church» *EglTh* 15 (1984) 23-43, R Gryson, «The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church», en P Franzen (ed), *Authority in the Church*, Lovaina 1983, 167-87

80 Se paso de una interpretacion amplia de los canones 759 y 766 del *Nuevo Codigo de Derecho Canónico* por el sinodo de Wurzburgo, que permite la predicacion de los laicos en una iglesia si hay necesidad, a una restrictiva, urgiendo el canon 767, que reserva la homilia al sacerdote o al diacono Sobre la polemica generada en Alemania, todavia hoy existente, cf Stellungnahme des Freckenhorster Kreises, «Laienpredigt in der Eucharistiefeier» *Orientierung* 52 (1988) 119-20, «Neuordnung der Laienpredigt» *HK* 42 (1988) 164-65

ba reservado el «amen» confirmatorio con el que se adherían a las oraciones del clero, que no entendían. La pasividad, la sumisión y la receptividad respecto del protagonismo cultual y eclesial de los sacerdotes se convirtieron así en las características definitorias de los laicos. El protagonismo laical quedaba reservado a la aristocracia, es decir, a los que tenían funciones de patronazgo dentro de la Iglesia.

- *Del monacato laical a su clericalización*

Los monjes pertenecían inicialmente al laicado y huían del ministerio sacerdotal (del presbiterado y el episcopado) porque se había convertido en una dignidad. Sin embargo, también aquí se dio una evolución contraproducente para el laicado y se fue creando una convergencia entre los ministros (que asumieron signos monacales como la tonsura o el hábito talar) y los monjes (que comenzaron a ver los votos como un segundo sacramento, un segundo bautismo) que les elevaba por encima de los fieles. Inicialmente, los presbíteros se integraban en el monacato como uno más. Incluso renunciaban a ejercer el sacerdocio y a presidir los sacramentos. En el siglo V proliferaron, sin embargo, las ordenaciones de monjes eremitas, a pesar de que no tenían cura de almas ni comunidad de pertenencia, en contra de las disposiciones del concilio de Calcedonia (451). Las necesidades litúrgicas de las comunidades monacales también aumentaron progresivamente. Como consecuencia de la expansión del monacato y de la crisis del imperio, los monasterios se convirtieron en semilleros de candidatos al sacerdocio y al episcopado. Todo esto contribuyó a la creciente convergencia entre clero y monacato [81]. San Benito concedió a los presbíteros el segundo lugar, tras el abad, como ministros litúrgicos.

Surgió así la idea de «vida consagrada», que dejaba de ser la de los laicos para designar al monacato y luego a la vida religiosa, y que se ha mantenido hasta hoy. Por tanto, también el monacato, que inicialmente fue una corriente laica, contribuyó indirectamente a depreciar el valor y significado eclesiológico de los laicos. Hizo popular la distinción entre «carnales y espirituales», entre cristianos del mundo y los que persiguen la perfección evangélica. En este contexto surgió el concepto de «seglar» que hace referencia a los que viven en el mundo (en el «saeculum o siglo»), en contraposición a los que han renunciado a él.

Los seglares fueron progresivamente impregnados de una espiritualidad neoplatónica, de raíces estoicas, canalizando su radicalismo evangélico en una línea de mortificación, ascesis y oración para, desde ahí, llegar a una vida angélica. Los segundos se convirtieron en cristianos de segunda fila, en los que siguen el decálogo y los mandamientos de la Iglesia, así como en receptores de una espiritualidad de raíces monacales que se extendió a los laicos a través de las órdenes terceras y de la literatura y devociones monacales. La subordinación de los laicos al clero se completó con su inferioridad respecto del monacato [82]. Esto afectó decisivamente a la misión de la Iglesia, cuyos protagonistas pasaron a ser los clérigos y los monjes, a costa de los laicos, que se convirtieron en el objeto de la atención pastoral del clero y religiosos.

Este dualismo fue nefasto, tanto para la vida religiosa como para los laicos, y ha sido corregido por textos del Vaticano II que subrayan la dimensión positiva de la secularidad (GS 35-36) y del seglar (LG 31; GS 34; 43). El mismo título de la Iglesia como sacramento, es decir, lugar de encuentro entre Dios y el hombre, hay que comprenderlo desde el seglar como vicario de Dios en el mundo. A partir de ahí, hay que desarrollar una espiritualidad cristiana que no caiga en el dualismo de achacar a clérigos y religiosos la dimensión trascendente y a los laicos la de transformación de las realidades terrenas, como si no fuera posible la experiencia de Dios en el compromiso y en la praxis.

---

[81] Cf. A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, París 1984, 225-46.

[82] En la primera mitad del siglo III se amonesta al obispo, que es la cabeza, «a que no obedezca a la cola, es decir, al secular, es decir, al hombre querellador que quiere la pérdida del otro» *(Didascalia,* II,14,12).

EL SACERDOCIO DE LOS LAICOS

«Esta conciencia irrefleja puede explicar en cierto modo la más grave de todas las decisiones de la historia de la Iglesia (decisión que, justamente, no ingresó de verdad en la conciencia como tal decisión). la del bautismo de los niños. Esta decicisión es más grave que el paradójico *In hoc signo vinces* con que comienza la época constantiniana, en la cual el signo de la impotencia divina tiene que escoltar el ingreso de la Iglesia en el campo de batalla del poder secular. Comprensiblemente, más tarde se tendió acudiendo en este punto precisamente, y de modo casi exclusivo, a la tradición como fuente de revelación- a buscar una legitimación originaria de un cristianismo en el cual no es uno mismo el que se decide a ingresar, sino en el que "nace" inconscientemente, de igual manera que, con la circuncisión, queda uno incorporado al pueblo "carnal" de la promesa. Infinitamente difícil será no elevar en la práctica este procedimiento a la categoría de modelo del *opus operatum*».

H U von Balthasar, *Escritos teologicos*, II *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 25

b) Algunas tareas del sacerdocio laical

Lo específico del cristianismo es precisamente el que se conciba el sacerdocio a partir de la vida, y no como un ministerio cultual específico, y el que se extienda a todos los miembros de la comunidad, a diferencia de las religiones paganas. El sacerdocio cristiano no estriba en los sacrificios y ofrendas, sino en una vida concebida toda ella como una entrega a Dios y a los demás. Cristo es el único pontífice, el que media entre Dios y los hombres. Lo nuevo es la mediación de la Iglesia entre Dios y la humanidad, a partir de las vidas consagradas de todos sus miembros. El carácter bautismal, es decir, su dimensión estable y permanente, que impide rebautizar a un consagrado, es el que sirvió de punto de partida para hablar luego san Agustín del carácter sacerdotal de los ministros ordenados. Se partió del bautismo, para, a partir de ahí, desarrollar una teología del «servicio sacerdotal», no al revés. La base es siempre el bautismo, a cuyo servicio está el sacerdocio ministerial.

El término de laico se generalizó a partir del siglo III, sólo cuando comenzó a utilizarse el correspondiente título de «sacerdote». En la medida en que se ve, cada vez más, la eucaristía como el sacrificio sacramental, comenzó a utilizarse la palabra sacerdote para designar a los ministros cristianos (a los obispos y presbíteros). La convergencia entre eucaristía e Iglesia, ambas presididas por un ministro, facilitó la expansión del dualismo sacerdotes y laicos. Esta sacerdotalización del culto y del ministro llevó consigo la limitación primero, y luego la prohibición, de las funciones y papeles litúrgicos para los laicos.

Sin embargo, inicialmente el sacerdocio bautismal mantuvo su importancia eclesiológica. Se reconoció el derecho de los laicos a administrar el bautismo, según el principio jurídico antiguo de que se puede comunicar a otros lo que se ha recibido [83]. También se aceptó el valor de los matrimonios sin presencia del sacerdote, ya que los esposos son los ministros, no el sacerdote. Sólo se exigía un compromiso público ante testigos, adaptándose por lo demás a las ceremonias matrimoniales de la sociedad romana [84]. Esta praxis de la antiguedad es la que

[83] Tertuliano, *De Bapt*, XVII,1-2, lo cual es confirmado por el canon 38 del *concilio de Elvira*, que sólo exige la posterior imposicion de manos del obispo, dado que el bautismo y la confirmación constituyen un unico sacramento En cambio, tanto Tertuliano *(De Bapt*, XVII,4), como la *Didascalia* (IV,9,1-3 «porque es peligroso y contrario al orden») y las *Constituciones apostólicas* (III,9,1) rechazan que las mujeres puedan bautizar Prevalece la distincion de Tertuliano entre lo que esta permitido y lo que no es oportuno, para así limitar el bautismo por parte de los laicos y prohibirlo a las mujeres, cf A Faivre, «Naissance d'un laicat chretien» *FZPhTh* 33 (1986) 406-9

[84] Los cristianos se casaban civilmente, sin que inicialmente hubiera una celebracion eclesiástica del matrimonio Lo fundamental del matrimonio era el consenso de los conyuges, aunque hay autores como Ignacio de Antioquía y Tertuliano que desean que el obispo conozca la pretensión de contraer matrimonio Sólo a partir del siglo IV comienzan a celebrarse los matrimonios con la bendición sacerdotal, inspirada en el rito sinagogal judio, y comienza a verse el matrimonio como consagración cristiana A finales del s IV, el papa Siricio I prescribe que el sacerdote bendiga a los menores de edad, pero no hay obligatoriedad ninguna de presencia del sacerdote en el matrimonio de adultos durante todo el primer milenio y las ceremonias liturgicas, como la misa tras la celebración civica del matrimonio, son libres, cf E Schil-

ha inspirado la praxis actual, en la que el laico puede ser ministro extraordinario del bautismo, por ausencia o impedimento del ministro ordenado y por necesidad pastoral (CIC, c.230, &3; 861, &2).

Lo que actualmente es un recurso pastoral ante una situación de necesidad podría cobrar un relieve distinto si se reconociera esta praxis como constitutiva y natural, en función del bautismo y la confirmación. Es verdad que los sacramentos deben ser presididos por los que presiden la Iglesia, pero se podría asociar estrechamente a los padres de los niños al ministro sacerdote a la hora de conferir el bautismo. Así significaríamos más su papel activo como testigos de la fe; la importancia de su sacerdocio bautismal, que quieren transmitir a sus hijos; y el valor eclesiológico y comunitario del sacramento de iniciación. Esto podría fomentarse, sobre todo, cuando hay una ceremonia colectiva de bautismo para muchas personas, que podría ser presidida por el sacerdote sin que él tuviera que ejercer personalmente cada uno de los bautismos particulares. De la misma forma, se podría dar un carácter más habitual y ordinario a bautismos sin ministros ordenados, sin que fuera simplemente algo excepcional.

Esta misma orientación debería matizar los juicios denigratorios acerca del matrimonio civil de bautizados, ya que son ellos los ministros del sacramento y durante siglos no existió ceremonia religiosa. La tendencia de una parte de la teología y de los fieles a ver estos matrimonios como mero concubinato o «unión natural» implica un desconocimiento global de la tradición del primer milenio y del carácter no esencial que tiene la ceremonia eclesiástica presidida por un sacerdote. Una cosa es que se prefiera la celebración eclesiástica del sacramento, la cual corresponde a una tradición consolidada en el segundo milenio, y otra muy distinta que un matrimonio civil carezca de significación válida alguna, ya que en ella se da el compromiso público y ante testigos, que en la Iglesia del primer milenio bastaba para que la Iglesia aceptara ese matrimonio, ya que la presencia del sacerdote era innecesaria. También aquí sería posible la delegación frecuente en laicos que presidan la ceremonia como testigos cualificados de la Iglesia, especialmente cuando escasea el clero, en lugar de reducir estos casos a circunstancias excepcionales (CIC, c.1112; 230, &3). Lo que hay que recuperar hoy es el papel activo de los laicos en la celebración de los sacramentos, que es lo que se ha diluido a consecuencia de la clericalización y la contrarreforma.

Dentro de la iglesia católica está firmemente asentado el sacerdocio ministerial, que no es impugnado en sí mismo, mientras que las carencias están en expresar la realidad del sacerdocio bautismal al celebrar los sacramentos. Lo que se ha perdido es el equilibrio eclesiológico del primer milenio, lo cual lleva consigo la acumulación de celebraciones sacramentales sobre un clero cada vez más escaso, más anciano y con más tareas pastorales. La carga sacramental en parroquias y diócesis cada vez más masificadas lleva a que el clero se convierta en un funcionariado de los sacramentos, con menos tiempo y energías para las necesidades pastorales y el gobierno de la comunidad. Esta situación implica, de hecho, una regresión al viejo modelo del sacerdocio como mero ministerio cultual, que se intentó superar a partir del Concilio Vaticano II. Sobre el ministerio sacerdotal recae, prácticamente en exclusiva, la asistencia sacramental a los fieles, dados los impedimentos existentes para ampliar las competencias de los seglares. Esto lleva cada vez más al dualismo de sacerdotes que celebran los sacramentos y laicos que llevan las parroquias y se encargan de la pastoral. Se disocia así la presidencia de la comunidad (el ministro como pastor) y la de los sacramentos, en contra de la praxis de la iglesia antigua.

En la iglesia antigua hubo también corrientes maximalistas sobre el carácter sacerdotal del laico. Tertuliano defiende que, en caso de necesidad, un laico podría presidir la celebración de la eucaristía: Para ser laicos, ¿no somos igualmente sacerdotes? Está escrito: «ha hecho de nosotros una realeza, al mismo tiempo que sacerdotes para su Dios y Padre. La distinción entre el orden sacerdotal y pueblo de laicos la ha creado la autoridad de la iglesia y el honor se santifica cuando se reúne el orden sacerdotal.

---

lebeeckx, *El matrimonio*, Salamanca 1968, 214-45; J. D. von Werdt, «El matrimonio como sacramento»: *Mysterium salutis*, IV/2, Madrid 1975, 411-14; J. E. Kern, *La teología del matrimonio*, Madrid 1968, 303-22.

Por lo cual, cuando no hay asamblea eclesiástica, tú ofreces el santo sacrificio, tú bautizas, tú eres sacerdote para ti solo. Allí donde hay tres fieles, hay iglesia, incluso si son laicos (...). Luego si tienes la capacidad de asumir los poderes sacerdotales en caso de necesidad, debes también asumir la disciplina sacerdotal, para el caso en que te sea necesario asumir los poderes sacerdotales» [85]. Tertuliano establece un paralelismo entre el bautismo y la eucaristía, ambos indispensables para la iglesia. Por eso en caso necesario podría celebrar un laico ambos sacramentos.

Tertuliano presupone siempre que la eucaristía es presidida por un ministro, pero da preferencia a la necesidad eclesial y al valor del sacerdocio de los laicos, que sustituye, en caso de necesidad, al ministro. Alude a esta praxis eclesial desde una teología que podría estar influida por el montanismo, pero el escrito de referencia está compuesto antes de romper con la Iglesia y pasarse a la secta. No es que critique la praxis eclesial del ministro, ya que la presupone, sino que la evalúa desde una perspectiva eclesiológica comunitaria, en lugar de centrarse en el ministro ordenado como condición «sine qua non» en todas las circunstancias para la celebración de la eucaristía. El hecho de que su postura permanezca como excepcional en la iglesia antigua, aunque probablemente remite a una praxis singular conocida en Africa del Norte [86], no obsta a su importancia como testimonio de que el sacerdocio de los laicos tenía un significado para la misma celebración eucarística.

TAREAS DEL SACERDOCIO LAICAL

«La injusticia y el atropello de los derechos fundamentales de la persona es el atentado más directo que se puede hacer a la comunión entre los hombres. En consecuencia, se puede decir que donde no hay justicia no hay eucaristía Lo cual no quiere decir que la eucaristía no se puede celebrar mientras no exista una situación de justicia plenamente lograda. Si así fuera, quizá nunca se podría celebrar la eucaristia, habida cuenta de la compleja situación de injusticia que implica nuestra sociedad. Lo que con eso se trata de afirmar es que la eucaristia sólo es auténtica cuando es celebrada por creyentes que se comprometen seriamente en el empeño por lograr una sociedad más justa y mas humana. Y en cualquier caso, se trata de comprender que requiere el ser celebrada por una verdadera comunidad de creyentes que superan sus diferencias y divisiones y que están dispuestos a compartir lo que son y lo que tienen ( ) Por lo demás, está claro que si la Iglesia quiere luchar eficazmente contra la injusticia en el mundo, deberá tomar muy en serio esta significación fundamental de la eucaristia. Las palabras, los discursos y las declaraciones grandilocuentes no sirven para nada Estamos ya cansados de constatar la ineficacia de nuestros sermones El día que las comunidades cristianas, presididas por sus obispos, tengan la audacia de celebrar la eucaristía con todas sus exigencias y sus constitutivos esenciales, ese día los opresores bautizados, que se pasean por todo el mundo católico, se verían privados de la legitimación religiosa que tranquiliza sus conciencias. Y el mundo entero comprendería que la Iglesia toma en serio la lucha en pro de los desamparados».

José M Castillo, «Sin justicia no hay eucaristia» *Estudios Eclesiasticos* 52 (1977) 589-90

[85] Tertuliano, *De exhortat cast*, 7,3, 7, 2-5, *De monogamia*, 12,1-2, *De praescript haer*, 41,5-8 Tertuliano critica a los herejes que asumen estas funciones sin necesidad La afirmacion del sacerdocio de los laicos y las exigencias similares que tiene para ministros y laicos se encuentran ya en *De monogamia*, 7,7-9, 12, *De pud*, 21,16, *De fuga*, 14,1 Tambien cf Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI,12, Origenes, *Comment in Mattth*, ser 12 Hay tambien textos conciliares que hablan de diáconos que celebran la eucaristia en ausencia del presbítero o del obispo durante la persecución de Diocleciano (Por ejemplo, *Conc de Arles*, c 16 «De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere», tambien *Conc de Ancyra*, c 2, cf C Vogel, «Le ministre charismatique de l'eucharistie Approche rituelle», en *Ministeres et célébration de l'eucharistie*, Roma 1973, 202-7)

[86] Esta es la postura de algunos especialistas como P van Beneden, «Haben Laien die Eucharistie ohne Ordinierte gefeiert?» *ALW* 29 (1987) 31-46, C Andresen, «Ubi tres, ecclesia est, licet laici», en *Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie*, Berlin 1982, 103-21, G Otranto, «Nonne et laici sacerdotes sumus? *(Exh cast*, 7,3)» *VetChr* 8 (1971) 27-46, «Habere ius sacerdotis Sacerdoce et laicat au témoignage de Tertullien» *RSR* 59 (1985) 200-21, A, Faivre, *Ordonner la fraternite*, Paris 1992, 100-104

De hecho, la opinión de Tertuliano concreta un principio eclesiológico comunitario y espiritual: en caso de necesidad grave y de que no hubiera permanentemente posibilidad alguna de recurrir a un ministro, se podría celebrar la eucaristía bajo la presidencia de un laico (que sería elegido e instaurado como ministro, aunque no estuviera ordenado), ya que la subsistencia de la Iglesia está por encima de la dependencia de ministros ordenados. Esta postura, sin embargo, no ha encontrado aceptación y hay que comprenderla como una hipótesis que busca realzar el sacerdocio laical, más que cuestionar la necesaria estructura ministerial de la Iglesia. De hecho, es un planteamiento que apenas si ha tenido recepción posterior en la historia del cristianismo[87], aunque sí ha influido su postura de analizar los sacramentos más desde la perspectiva de la comunidad eclesial que centrándose en los poderes válidos o no del ministro, considerado como persona aislada y autosuficiente, que es lo que se impuso en la teología de los sacramentos del segundo milenio, que tiene un claro déficit eclesiológico[88].

Si este planteamiento es una «cuestión disputada» y un caso límite, que, en cualquier caso, sólo tendría aplicación en circunstancias graves y muy excepcionales, no carece de consecuencias prácticas su significado simbólico a la hora de celebrar la eucaristía. La forma eclesial normal de la eucaristía es la comunitaria, nunca la del presbítero u obispo que celebra en solitario. Esta doble concepción comunitaria y sinodal exigiría una mayor participación de todos en la celebración, ya que, en la actualidad, el sacramento está encauzado por una liturgia que ha hecho del ministro que preside casi un protagonista monopolizador de la eucaristía, reduciendo al mínimo el papel de los laicos. Habría que dar un mayor papel a los laicos, tanto en la parte principal del sacramento como en la liturgia de la palabra. Además, el laico no debería reducirse a ministro «extraordinario» de la eucaristía (CIC, c. 230, &3; 910, &2; 911, &2), ya que la praxis común de los primeros siglos era que los laicos llevasen la eucaristía a los enfermos o ausentes de la celebración, sin necesidad de delegación especial.

En realidad, la eclesiología parte hoy de una concepción comunitaria de la Iglesia y no de la jerarquía, como ocurría antes del Concilio Vaticano II; sin embargo, permanece una praxis sacramental muy clericalizada y poco comunitaria. Más que lo que la teología dice, hay que atender a lo que la Iglesia hace. La forma de celebrar los sacramentos es más decisivo para la realidad eclesial que las teorías eclesiológicas. Como éstas no inciden en la teología de los sacramentos, se sigue en realidad manteniendo el dualismo entre tratado de eclesiología y de los sacramentos, que ha lastrado toda la teología escolástica y que ha perdurado durante el segundo milenio. Según y como celebremos, así es la Iglesia, y esto es lo que captan los fieles y también los no cristianos, más allá de las especulaciones teológicas.

- *Corrección fraterna y perdón de los pecados*

En la iglesia antigua fue frecuente la confesión de laicos, a la que durante mucho tiempo se le dio un significado pleno. En la carta de Santiago se amonesta a los cristianos: «Confesad pues los pecados los unos con los otros, y orad los unos por los otros para que seáis curados» (Sant 5,16). Tras hacer un elogio a la eficacia de las oraciones del hombre justo, se prosigue: «Si alguien entre vosotros se aleja de la verdad y otro lo recupera, que sepa que el que convierte a un pecador de su extravío salvará su alma de la muerte y cubrirá una multitud de pecados» (Sant 5,19-20). La praxis de la iglesia antigua era muy distinta de la que actualmente tenemos respecto de la confesión de los pecados. La carta de Santiago se aparta de la praxis expiatoria y sacerdo-

---

[87] Un caso muy interesante es el de los primeros evangelizadores de Etiopia, que eran laicos y no tenian sacerdotes y, sin embargo, celebraban la eucaristia a comienzos del siglo IV (Teodoreto de Ciro, *Kirchengeschichte*, I,23,5 *GSC* 19,75), cf H M Legrand, «The Presidency of the Eucharist according to the Ancient Tradition» *Worship* 53 (1979) 422-24

[88] C Vogel, *Ordinations inconsistantes et caractere inamissible*, Turin 1978, 198-207 Vogel analiza testimonios de los primeros siglos referentes a un ministro carismático de la eucaristia, asi como el caracter relativo de la imposicion de manos en la ordenacion durante el primer milenio Lo que prevalece es el reconocimiento de una iglesia y no el gesto de ordenacion, que tiene historicamente muchas lagunas (p 69-116, 149-62)

tal del Antiguo Testamento, porque el sacerdocio existencial de Cristo hace innecesario el culto para conseguir el perdón de los pecados.

El Jesús taumaturgo, sanador y perdonador de los pecados, se deja sentir en la comunidad y se refleja en la carta de Santiago, que combina la curación del cuerpo y del alma, y el perdón de los pecados (Sant 5,15-16). No se indica que haya que acudir al sacerdote para que se perdonen los pecados, como ocurría en el culto del Antiguo Testamento, sino que se exhorta a la oración de cada cristiano, que está vinculada a la corrección fraterna (Mt 18,15-20: cada uno tiene que corregir al hermano y pedir de común acuerdo; Lc 17,3: «Si tu hermano peca contra ti, corrígele»; Gál 6,1: «Si alguno pecare, corregidle»; Jn 20,19-23: Concede a los discípulos la capacidad de perdonar los pecados; 1 Jn 5,16: «Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida para los que no pecan de muerte»). Se aplicó así la tradición jesuana, en la que el anuncio del reino pasaba por la curación integral del hombre, sin distinguir entre alma y cuerpo, como ocurre en las corrientes helenistas platónicas y estoicas. No hay que olvidar que la praxis de Jesús de perdonar personalmente a los pecadores, sin recurrir a la mediación cultual, fue una de las cosas que más escandalizaron a las autoridades de su tiempo.

El pecado y la enfermedad, que en la antigüedad estaban muy vinculadas, corresponden a una forma de existencia que Dios no quiere. Conciernen por tanto a toda la comunidad y también tienen un significado ministerial, en cuanto que se amonesta a los presbíteros a que oren y unjan con óleo al enfermo (Sant 5,14-15: «¿Enferma alguno entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor. La oración de fe salvará al enfermo y el Señor le hará levantarse. Y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados»). Junto a la praxis sanadora de los presbíteros, se mantiene la exhortación a que todos confiesen entre sí sus pecados («hermanos míos, peca uno de la comunidad, otro lo recuperará»: Sant 5,19-20). La teología tradicionalmente ha subrayado el papel de los ministros, pero se ha olvidado lo referente al perdón de los pecados y la comunidad[89], a pesar de que los teólogos conocen que en la iglesia antigua el sacramento de la penitencia siempre era un evento público y comunitario. Se trata de un proceder que compete a toda la iglesia y a cada cristiano en ella, que tiene que sentirse interpelado por el pecado del hermano y actuar en consecuencia. En realidad, la idea de pecados privados queda relativizada desde la representación eclesial de cada cristiano. Los pecados personales afectan a la comunidad eclesial a la que se pertenece, constituyen un escándalo y un anti-testimonio. La corrección fraterna es la forma cristiana de abordar los pecados[90].

Tiene raíces en el Antiguo Testamento (Lv 19,17: «No odies en tu corazón a tu hermano, sino corrige a tu prójimo, para que no te cargues con el pecado por su causa»; Eclo 19,13-17) y en el judaísmo intertestamentario, incluida la comunidad de Qumrán. Luego fue recogida por la tradición cristiana en un contexto de fraternidad (Lc 6,41-42; 17,3-4; Mt 7,3-5) y de comunidad (Mt 18,15-22). El mandato del amor al prójimo se concreta en la corrección fraterna, que tiene una dimensión eclesial y ética, experiencial y jurídica. Mateo establece un procedimiento comunitario (Mt 18,15-17), en un contexto judeo-cristiano de exhortación al perdón (Mt 18,12-35) que va mucho más allá de lo que establece la ley. Además, da «al atar y desatar» de la comunidad un valor escatológico, es decir, el mismo Dios se identifica con ese proceder. Este planteamiento mateano tiene luego continuidad en la tradición judeo-cristiana del siglo II (*Did.*, 2,7; 4,3; *Bern.*, 19,4). La autocrítica y la misericordia respecto del hermano caído caracterizan las exigencias de Jesús a sus discípulos.

Este planteamiento fue recogido y desarrollado por las cartas paulinas. A pesar de la conciencia que

---

[89] H Frankemolle, *Der Brief des Jakobus*, II, Gutersloh 1994, 719-43, R Lendi, *Die Wandelbarkeit der Buße*, Berna 1983, 236-38

[90] Sigo la excelente sintesis que ofrece A Schenk-Ziegler, *Correctio fraterna im Neuen Testament*, Wurzburgo 1997 También cf C Sung, *Vergebung der Sunden*, Tubinga 1993, H Frankemolle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Munster 1974, 177-93, 226-47, M H Shepherd, «The Epistle of James and the Gospel of Matthew» *JBL* 75 (1956) 40-51, W Pesch, *Matthaus der Seelsorger*, Stuttgart 1996, 35-59, W Trilling, *Das wahre Israel*, Leipzig 1962, 78-100

tiene Pablo de su autoridad y responsabilidad apostólica (1 Cor 4,14; 2 Cor 3,11; Gál 2,11-14; 1 Tes 2,11), mantiene la exhortación a la corrección mutua como expresión de la responsabilidad de todos (Rom 15,14; 1 Tes 5,14; Gál 6,1). En ese contexto, cobra significado la llamada de Pablo a que atiendan a los que les presiden y corrigen (1 Tes 5,12). En las cartas pastorales, el apóstol y los ministros tienen como función principal corregir (2 Tim 2,24-26; 4,2; Tit 1,9), exhortar (Tit 1,9.13; 2,6.15) y contradecir (2 Tim 2,14; Tit 1,19-11). Está ausente la corrección fraterna, que ha sido sustituida por la de los ministros. La comunidad ha dejado de ser el grupo activo de carismáticos, propio de las cartas paulinas, para convertirse en receptiva, pasiva y obediente a los ministros (1 Tim 4,16; 2 Tim 2,14). Es decir, la exhortación mutua va siendo sustituida por la de los ministros. Sin embargo, la carta de Santiago mantuvo la vieja praxis comunitaria de corrección fraterna y de recuperación de los pecadores (Sant 5,19-20), a pesar de que en la comunidad hay ministros con funciones concretas. Y es que la praxis de reconciliación y corrección pertenece a toda la comunidad y no es un monopolio de los ministros. Este planteamiento tuvo continuidad en la tradición de los primeros siglos, tanto más cuanto más pequeñas eran las comunidades y mayor el conocimiento entre sus miembros. No se vinculó el perdón de los pecados exclusivamente a la mediación sacerdotal, sino que se puso en conexión con la caridad y la actividad de cada cristiano *(Did.*, 4,6; *Bern.*, 19,10; *Polic.*, 10,2).

Hubo un largo debate en la iglesia antigua acerca de quiénes, cómo y cuándo debían ser perdonados. La praxis de Jesús y de las iglesias fue una fuente de inspiración, pero no servía para responder a la nueva casuística despertada. Surgieron distintas formas de perdonar los pecados. Por un lado, la penitencia pública: el pecador confesaba su pecado ante la comunidad, sin necesidad de una enumeración concreta y detallada, y era excluido de la eucaristía durante un tiempo. Esta praxis era muy severa, se aplicaba sólo a algunos pecados muy graves, los pecados capitales (el asesinato, la apostasía y la idolatría y el adulterio público) y estaba reservada al obispo. Sin embargo, había otras formas de reconciliación, como la práctica de obras penitenciales y la petición de perdón al celebrar los sacramentos. La penitencia pública era excepcional, para pecados muy concretos y especialmente graves, mientras que lo normal era una reconciliación con Dios, sin recurrir a la mediación del sacerdote. Incluso había corrientes cristianas muy severas, que exigían que el sacramento de la penitencia se administrase sólo una vez en la vida, generalmente al llegar el momento de prepararse para la muerte. Por eso lo normal era una reconciliación con Dios y con la comunidad a partir de la petición de perdón por los pecados al celebrar los sacramentos, mientras que la confesión (pública) se reservaba para casos muy graves.

En este contexto se generalizó tanto la confesión con los monjes, que eran laicos que ejercían de directores espirituales, como la confesión de los laicos entre sí, que era una forma de combinar la amonestación, la corrección comunitaria y la reconciliación entre los miembros de la comunidad[91]. Se pasó así de la confesión ante el hermano ofendido, que es la forma original cristiana, a la confesión ante un cristiano laico, que luego se generalizó con los monjes y

[91] Beda el Venerable y Jonás de Orleans, en los siglos VIII y IX, recogieron la praxis de las confesiones laicales monacales, que ponían el acento en la dirección de almas. Esta praxis inspiró luego a la escolástica que propugnaba la «confesión de laicos» en caso de extrema gravedad y cuando no había ningún sacerdote disponible, dándole un valor sacramental a esa confesión de pecados graves (Ps. Augustinus, *De vera et falsa poenitentia*, c. 10: *PL* 40, 1122). Esto lo recogieron luego Pedro Lombardo *(Sent.*, IV, 17,4) y el *Código de Graciano*. San Alberto Magno no teme llamar a esa confesión de laicos «sacramentum» *(In Sent.*, IV, 17,59), mientras Tomás de Aquino afirma que «de alguna manera es sacramental», ya que falta la forma del sacramento, que sería la absolución del ministro. La praxis de la confesión de laicos desaparece a partir de la época tridentina, como consecuencia de la contrarreforma, y tiene como testigo al mismo Ignacio de Loyola que confiesa a un compañero antes de la batalla de Pamplona *(MHSJ* 66,364-65). Un problema abierto en la teología actual es el sentido de las limitaciones que establece Trento, que se limita a defender la validez de la práctica sacramental católica contra los ataques protestantes; cf. R. Meßner, *Sakramentalische Feiern*, I/2, Ratisbona 1992, 180-81; K. H. Ohlig, «¿Está muerto el sacramento de la penitencia?»: *SelT* 145 (1998) 63-70; B. Poschmann, *Buße und Letztle Ölung*, Friburgo 1951, 63-64; H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Friburgo 1978,67-68; 87-88; R. Lendi, *Die Wandelbarkeit der Buße*, Berna 1983, 316-23; H. P. Arendt, *Bußsakrament und Einzelbeichte*, Friburgo 1981, 198-200.

los ministros. En la medida en que se amplió y generalizó la idea de pecado mortal, extendiéndose a muchas acciones que no eran consideradas así inicialmente, en la iglesia antigua, y que se hizo cada vez más inviable la penitencia pública por su rigorismo y repercusiones sociales, sobre todo una vez cristianizado el imperio, se pasó a la confesión oral a un ministro. Esta práctica resultó humanizante: guardaba mucho más la privacidad del penitente, tenía menos repercusiones sociales que la pública, y permitía que se repitiera con más frecuencia el sacramento.

En los siglos V-VI se confeccionaron libros con un catálogo de penitencias por cada pecado. Esta forma nueva de celebrar el sacramento fue propagada por los monjes sacerdotes que evangelizaban Europa en los siglos VI al XI. Se pasó así de la confesión laica, que combinaba la reconciliación y la dirección espiritual, y la penitencia pública, excepcional y minoritaria, a un único modelo detentado por los sacerdotes. No hay que olvidar, sin embargo, que la misma penitencia pública presidida por el obispo tuvo que luchar hasta bien entrado el siglo III contra la praxis de los mártires confesores, en su mayoría laicos, que, una vez habían dado testimonio de su fe en las persecuciones, tenían un derecho reconocido a reconciliar con la Iglesia a los apóstatas y pecadores públicos, en contra del monopolio episcopal, que sólo se impuso tras una larga lucha.

La confesión de laicos quedó reducida a una mera praxis devocional para los pecados veniales, aunque, de hecho, muchos de los pecados considerados mortales en el medievo no eran tales en la iglesia antigua. Sólo los casos más notorios, los pecados capitales, exigían la participación de los ministros [92]. Contra más se extienden los pecados a los diversos comportamientos, más se degrada la idea misma de pecado y más se trivializa su gravedad. La historia del cristianismo es, en buena parte, la de pasar de una concepción muy estricta y reducida de lo que es el pecado mortal, que exigía un serio arrepentimiento y reparación, a la multiplicación de pecados mortales, no sólo en base al decálogo y a los mandatos divinos, sino a los mismos «mandamientos de la Iglesia». Se hizo inevitable aflojar progresivamente las exigencias de reparación y de arrepentimiento [93]. Evidentemente, este largo y complejo proceso hay que comprenderlo en el contexto de las diversas situaciones históricas. Tras el derrumbe del imperio romano y la irrupción de los pueblos bárbaros, se dio un aumento de la casuística moral y religiosa. Luego, el renacimiento del derecho romano y la escolástica contribuyeron a multiplicar los pecados y a una mayor reglamentación de la vida.

La multiplicación de los pecados, presentados en los catecismos como una «desobediencia» a la ley de Dios, implica proporcionalmente su relativización. Si «casi todo es pecado», ninguno tiene mucha importancia y se perdona fácilmente. Se produjo «la gracia barata», criticada por Bonhoeffer, que correspondía a la profusión y abundancia de pecados mortales. De esta forma acabó degradándose el sentido mismo del pecado, y de la consiguiente reparación, reducida frecuentemente a unas oraciones rutinarias impuestas por el confesor. Perdió significado así el sacramento de la confesión y hubo una creciente legalización de la moral y una moralización de la vida cristiana. Pequeñas oraciones, limosnas y ejercicios ascéticos bastaban para perdonar los pecados mortales, sin que hubiera mayores exigencias. Lo cuantitativo corrompe a lo cualitativo. El pecado mortal deja de ser algo grave y serio, una acción premeditada y consciente de ruptura con el evangelio, para convertirse en una acción frecuente y repetitiva a causa de la fragilidad humana y de la multiplicación de obligaciones graves. Entonces, el perdón también tiene que obtenerse con poco esfuerzo.

La crisis actual del sacramento de la penitencia está condicionada por la praxis de la confesión oral con un ministro ordenado como única forma de re-

---

[92] K Rahner, *La penitenza della Chiesa*, Roma 1964, 476-82, 775-80, J Ramos Regidor, *El sacramento de la penitencia*, Salamanca 1975, 179-83

[93] Una buena síntesis es la que ofrece J Finkenzeller, «Zur Geschichte des Bußsakramentes» *Diakonia* 14 (1983) 85-93, F Russo, «Penitence et Excommunication» *RechScRel* 33 (1946) 257-79, 431-61, P Motel, «Le langage sur le péche depuis un siecle» *LumVie* 36 (1985) 5-18 Desde una perspectiva psicologico-moral, cf A Vergote, *Dette et Désir*, París 1978, 61-128

OBEDIENCIA Y AUTORIDAD

«No queda claro por qué, por de pronto al menos, los sacerdotes de la diócesis no han de contribuir de una forma realmente efectiva a la elección de un obispo. Esa contribución más patente, incluso de los laicos, es conveniente hoy no sólo para designar a los responsables oficiales de la Iglesia, sino también otros procesos decisorios de la vida eclesial. Aun cuando hay que conceder a un obispo en tales decisiones un derecho personal e intransferible, cualitativamente distinto del derecho existente o imaginable, de otros miembros de la Iglesia a tener voz, ello no significa ni mucho menos que siempre y en todo caso y en cualquier materia de decisión todos (sacerdotes y seglares) puedan tener una función consultiva con respecto a esa decisión (...). No hay que sospechar ya de antemano y por principio que esta solicitud significa una democratización de la Iglesia que vaya en contra de su esencia».

K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974, 148.

conciliación posible. Los intentos de potenciar la penitencia comunitaria y la posibilidad de absoluciones colectivas no contradicen esa praxis penitencial de la iglesia antigua. Sería posible restringir la exigencia ineludible de una confesión oral con un ministro ordenado a algunos «pecados capitales», mucho más restrictivos que los que hoy consideramos «pecados graves», y revalorizar al mismo tiempo la petición de perdón que precede la celebración de los sacramentos, las formas comunitarias y públicas de penitencia, y la misma confesión entre laicos, especialmente cuando se trata de que el ofensor pida perdón a la persona perjudicada u ofendida.

Estas manifestaciones muestran que la idea del sacerdocio de los laicos no carecía de significación, aunque se fueron limitando sus funciones como consecuencia del proceso de clericalización de la Iglesia y luego como reacción a la Reforma protestante. La misma generalización del bautismo, en el contexto de las viejas cristiandades, contribuyó a la pérdida de significación del sacerdocio laical como punto de partida de la eclesiología, siendo el clero y el monacato los beneficiarios de esta evolución. Por eso la desclericalización de los sacramentos se convierte hoy en un imperativo para pasar a una eclesiología comunitaria y laical, ya que si se mantiene la definición de la Iglesia como pueblo de Dios y no se replantea la forma de celebrar los sacramentos, se vacía de contenido real a la definición eclesiológica.

c) La misión de la Iglesia y los laicos

Los cristianos se presentaron en la sociedad romana como un movimiento que no se encuadraba plenamente dentro de las religiones establecidas del imperio. Más aún, hubo una crítica religiosa a los cristianos, acusados de ateísmo y de impiedad, lo cual provocó la respuesta de los apologetas, que utilizaron las armas de la filosofía para defender el cristianismo. Estas circunstancias favorecieron la activa participación de los laicos en la evangelización del imperio. La evangelización se centró en la familia y en la enseñanza, dando una gran importancia al testimonio de los mártires y confesores, según el conocido dicho de Tertuliano: «sangre de mártires, semilla de cristianos» [94]. Para los ciudadanos del imperio, el cristianismo aparecía como un movimiento más secular que ninguna de las otras religiones del imperio, precisamente por el protagonismo de todos sus miembros. En el Nuevo Testamento no había consenso acerca de lo que se debía exigir a los paganos conversos, pero sí había unanimidad respecto a la dimensión comunitaria de la misión y a la participación de todos [95].

Por eso en la iglesia antigua no existían «sacerdotes misioneros» en el sentido actual, ya que la misión concernía a todos los laicos. El ámbito de la vida privada cotidiana, es decir, el testimonio de un estilo de vida, es lo que atrajo al cristianismo a los

[94] Tertuliano, *Apol.*, 50,13.

[95] Esta corresponsabilidad misionera ha sido recogida y actualizada por la encíclica *Christifideles laici*, n. 32-44. En la misión de los laicos se acentúa lo concerniente a la defensa de la dignidad de la persona humana y sus derechos (a la vida, a la religión, a la libertad de conciencia, etc.). En cambio, no hay referencias a las implicaciones que tiene esa misión para el foro interno de la Iglesia.

paganos, lo cual hacía indispensable el papel evangelizador de los seglares. Esto se mantuvo hasta el siglo IV, en que hubo una pérdida de tensión misional, al convertirse el cristianismo en religión oficial de la sociedad romana. En realidad hubo una identificación e interacción entre el cristianismo y la cultura romana, lo cual limitó la expansión misionera a las fronteras imperiales, con algunas excepciones, como Siria, Armenia o Etiopía. La cristianización del imperio implicó que la Iglesia asumiera competencias estatales y el emperador la de custodia de la fe, contra los cismas y herejías, así como la de promover la misión, identificando la expansión del imperio y del cristianismo. Estos cambios, así como el gran incremento del clero, hicieron que la misión fuera asumida por la jerarquía y el monacato, a costa de la participación laical. La nueva misión de los pueblos bárbaros ya no fue laical, sino clerical y monacal, como luego ocurrió, un milenio más tarde, con la evangelización de América. De esta forma, se perdió la equivalencia entre cristiano y misionero, y la misión pasó a ser una tarea propia de los eclesiásticos[96].

En el siglo XX se ha dado el paso a un replanteamiento, siendo la Acción Católica el comienzo de una nueva concepción de la misión de los laicos (Pío XI: «la colaboración y participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia»)[97]. Inicialmente, se mantuvo que la misión correspondía a la jerarquía, que invitaba a los laicos a participar en el apostolado jerárquico. Aunque esta teología ha cambiado posteriormente, dando mayor protagonismo a los seglares, su influencia sigue siendo muy fuerte. El mismo presidente del Consejo pontificio para los laicos sigue siendo un ministro ordenado, generalmente un cardenal, nunca un laico. De esta forma, se mantiene al clero como la instancia última que determina los fines y medios de la misión de los laicos, siendo estos últimos los que tienen que ejecutarla. El clero, segregado del mundo, es el más competente para determinar la misión y asignar las pautas doctrinales. De ahí la difícil viabilidad de una enseñanza desencarnada, que relegaba a los laicos a meros ejecutores, sin que tomaran parte a la hora de enjuiciar las realidades terrenas y de establecer los fines de la acción de la Iglesia. Los principios y directrices generales, establecidos por las instancias jerárquicas, tropiezan al aplicarlos a situaciones concretas de la sociedad, por la misma lejanía teológica y existencial del clero respecto del mundo.

El Vaticano II supuso un cambio de perspectiva radical en lo concerniente a la misión de la Iglesia y el papel del laicado. La teología tradicional partía de la continuidad fundamental entre la misión de Cristo y la de la Iglesia, ignorando los problemas del paso del reino de Dios al anuncio de la resurrección, y los nuevos desarrollos teológicos y las situaciones que hicieron surgir la Iglesia. Se veía la misión en función del fin sobrenatural y se afirmaba el carácter no mundano de la Iglesia, manteniendo el dualismo entre lo natural y lo sobrenatural[98]. En este contexto eclesiológico, era inevitable que el laicado jugase un papel muy modesto, ya que se establecía una diferencia muy fuerte entre la evangelización y la promoción de las realidades terrenas, que sería una misión supletoria de la Iglesia. Es decir, la Iglesia tenía que salvar las almas, no transformar las realidades terrenas. Cuando actuaba en la segunda forma, lo hacía debido a las circunstancias, supliendo a otras instituciones, como el Estado, pero sin que fuera parte importante de su misión en el mundo. Más bien se veía esto como una politización y secularización de la Iglesia.

Esta perspectiva cambió al revalorizarse la Escritura y, con ella, la cristología que resaltaba la misión profético-mesiánica de Cristo, con su buena no-

---

[96] H Gulzow - E Reichert, «Mission, IV» *TRE* 23 (1994) 31-36, A v Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, Leipzig [4]1924, 390-410, 500-528.

[97] B D'Arenzano, «L'Apostolato dei laici nelle prime comunità christiane» *ScC* 89 (1961) 101-24, 267-89

[98] Remito al excelente analisis propuesto por F S Fiorenza, *Foundational Theology*, Nueva York 1984, 197-212 Fiorenza muestra abundantes textos de Pío X, Pio XI y Pio XII en los que se resalta el caracter sobrenatural de la misión de la Iglesia y la distancia respecto a funciones supletorias civilizadoras o asistenciales Esta teologia se ha basado en una eclesiologia de la sociedad perfecta, que acentua la desigualdad fundamental de clérigos y laicos, y la subordinacion estricta de los segundos a los primeros A partir de esas premisas, se sigue inevitablemente una teologia del laicado marcadamente clerical, cf Juan A Estrada, *Modelos de la Iglesia y teologias del laicado*, Madrid 1997

ticia para los pobres y sus críticas a los ricos. Al redescubrir la escatología del reinado de Dios y de la segunda venida de Cristo, fue posible superar el espiritualismo de la tradición anterior. A partir de ahí, se asumió la vinculación entre lo natural y lo sobrenatural, el orden de la creación y el de la redención, y el sentido de la salvación en la historia. Esto fue lo que provocó la crisis de la *Humani generis* en tiempos de Pío XII. Se aceptó que la historia de salvación se da dentro de la historia profana, y que la lucha por la dignidad humana es parte del compromiso de la fe («servicio de la fe y promoción de la justicia»). Cristo viene a salvar a la persona integral, no un alma, supuestamente ajena al cuerpo. El cambio de perspectiva hizo posible el nacimiento de nuevas corrientes renovadoras, como la teología de las realidades terrenas, la teología de la liberación y la teología del discernimiento de los signos de los tiempos.

Este cambio de orientación promovió, en un primer momento, el compromiso terreno, social y político de los laicos, con el peligro de mantener el dualismo en la eclesiología, entre una jerarquía supuestamente apolítica y dedicada a lo sobrenatural, y un laicado con tareas meramente seculares. En buena parte, la teología conservadora se ha movido dentro de este esquema. Se veía mal cualquier incidencia del clero en lo secular, y mucho más en lo político. El reino es una obra divina, pero exige colaboración humana, de clero y laicado, conjuntamente. En la época actual, la promoción de la justicia es dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia, como se confirmó en el Sínodo de 1971 sobre «La justicia en el mundo». Se subrayan las nuevas dimensiones del pecado colectivo y de las estructuras de pecado[99], contra la visión individualista y privatizante anterior, y se pone el acento en una espiritualidad del compromiso, más que en la mera contemplación. El «contemplativo en la acción» desplaza al que se retira del mundo para encontrarse con Dios. Surge así una espiritualidad renovada, pensada desde una óptica más laical que monacal o clerical.

[99] E Lopez Azpitarte, «El tema del pecado en los documentos del Sínodo 1983», en *Miscelanea Augusto Segovia*, Granada 1986, 359-408

Desde la perspectiva de la teología del laicado hay que resaltar el papel crucial de los seglares en cuanto receptores o no de una doctrina esbozada por la Iglesia. Los papas Pío IX y Pío XII resaltaron la importancia del «sensus fidelium», es decir, del sentido de la fe viva de los seglares. Sirvió de aval para los dogmas marianos, a pesar de las reservas y serias objeciones que se les hacían desde el punto de vista de la Escritura y la tradición dogmática. Es decir, los papas se apoyaron en el sentir de los fieles contra la opinión de una buena parte de los teólogos y de la misma jerarquía. Se partía de la convicción de que el Espíritu Santo inspira la conciencia de los fieles y de que la jerarquía debe estar atenta a esas convicciones. Así cobra valor el sentido del pueblo cristiano para la recepción de la enseñanza oficial de la Iglesia, sobre todo en cuestiones disputadas que no pertenecen al depósito dogmático[100].

La fe vivida tiene que tenerse en cuenta a la hora de establecer principios doctrinales y morales que

[100] Este sentido de la fe, del pueblo en general y los laicos en particular, es objeto creciente de atencion por parte de los teologos Es el pueblo el que mantiene y testimonia la fe, a veces en contra de buena parte de la jerarquia, como ocurrio con la crisis arriana Hay una especie de instinto cristiano del pueblo, con el que hay que contar, tanto en la teologia, como en la enseñanza jerárquica, tanto desde el punto de vista de la prudencia de una enseñanza u obligacion que se pretende imponer (como ocurrio con la *Humanae vitae*, que se impuso a pesar de la opinión mayoritaria en contra de la comision que el mismo papa habia convocado y consultado), como de su validez (por ejemplo, cuando se quiere imponer un mandamiento moral, partiendo de una antropologia arcaica) La literatura sobre la importancia del sentido de los fieles y su capacidad de recepción respecto del magisterio jerárquico ha aumentado constantemente en los ultimos años H Vorgrimmler, «Del sensus fidei al consensus fidelium» *Conc* 200 (1985) 9-19, J Walgrave, «La consulta a los fieles en materias de fe segun Newman» *Conc* 200 (1985) 33-42, H Fries, «¿Existe un magisterio de los fieles?» *Conc* 200 (1985) 107-17, J M Tillard, «Le sensus fidelium Réflexion theologique», en *Foi populaire, foi savante*, Paris 1976, 9-40, Y Congar, «Le droit au dessacord» *Acan* 25 (1981) 277-86, L Scheffczyk, «Sensus fidelium» *Communio* 16 (1987) 420-34, L M Fernández de Troconitz, «La teología sobre el "sensus fidei" de 1960 a 1970» *ScrVict* 29 (1982) 133-79, 31 (1984) 5-54, J Kerkhofs, «Le peuple de Dieu est-il infaillible? L'importance du sensus fidelium dans l'Eglise postconciliaire» *FZPhTh* 35 (1988) 3-19, A Dulles, «Sensus fidelium» *America* 155 (1986) 240-43, M Garijo Guembe, «El concepto de recepcion y su enmarque en el seno de la eclesiologia católica» *Lumen* 29 (1980) 311-31, J Muhlsteiger, «Rezeption, Inkulturation, Selbsbestimmung»· *ZKTh* 105 (1983) 261-89

orienten el discernimiento de la conciencia en la vida práctica. Esa fe vivida forma parte de los «signos de los tiempos» y sirve de criterio no sólo para establecer cuándo una doctrina es contingente y no infalible, sino incluso para evaluar la prudencia de una determinada enseñanza que se propone al pueblo de Dios y a los teólogos. Es decir, el sentir de los laicos, que son la mayoría del pueblo de Dios, cuenta para la jerarquía a la hora de tomar decisiones. De esta manera se revaloriza la «opinión pública» en la Iglesia y se abre un espacio de diálogo con los laicos, sobre todo con los distintos especialistas en las ciencias del hombre. Esto es lo que ha fallado en los últimos años, provocando reacciones eclesiales como el movimiento «Somos iglesia», originado en Centroeuropa y con amplia difusión, que protesta por el curso autoritario y conservador que está asumiendo la Iglesia.

Crece el malestar ante la pasividad y subordinación que se exige a los laicos, incluso cuando se trata de posturas que les afectan directamente. Esto se agrava por la falta de un consenso teológico que avale las decisiones jerárquicas. Para nadie es hoy un secreto que existe un fuerte pluralismo en la teología y que el magisterio jerárquico ya no puede contar sin más con el asentimiento unánime de la teología a todos sus pronunciamientos. La falta de diálogo no sólo se da entre la jerarquía y los laicos, sino también entre obispos y teólogos, con repercusiones negativas para ambos y, sobre todo, para el conjunto de la Iglesia. Se prefiere el diálogo con los teólogos «seguros», es decir, aquellos que se identifican globalmente con todo lo que dice la jerarquía, sin que se dé espacio a la interpelación y a las críticas razonadas. Todo esto hace que crezca el divorcio entre parte del magisterio jerárquico y de la teología, y entre los pronunciamientos eclesiales y buena parte del pueblo de Dios.

Además, en la medida en que la Iglesia asume una postura defensiva de sus prerrogativas en la sociedad, poniendo el acento en los acuerdos con el Estado, más que en responder a la sensibilidad popular, resurge el anticlericalismo y, sobre todo, el laicismo, que no sólo impugna los privilegios, sino que busca eliminar la influencia eclesial en la sociedad. El problema es que la jerarquía mira más como interlocutor al Estado que a la misma opinión pública de la sociedad. Seguir aferrándose a situaciones de privilegio que han quedado desfasadas por la evolución social, y que no cuentan hoy con el sentir mayoritario de los ciudadanos, repercute en la misión de la Iglesia y dificulta un testimonio sin complejos de los cristianos en la sociedad.

El Concilio Vaticano II impulsó el desarrollo teológico con el decreto sobre el apostolado de los laicos (AA 1; 5; 10, 25) y la constitución sobre la Iglesia en el mundo. Teológicamente, se reconoce la plena participación del laicado en la misión de la Iglesia, la autonomía de las realidades terrenas y la necesidad de que los laicos aporten su saber a la hora de enjuiciar los signos de los tiempos y evaluar los cometidos de la misión (LG 33; 37). Estos elementos teológicos han contribuido a una renovación de la teología y de la misma Iglesia. La existencia secular del cristiano lleva como contrapartida la lucha por una Iglesia profética, mesiánica y trascendente, en contra de la instalación mundana en las estructuras seculares. El testimonio misional surge como alternativa a una sociedad confesional, que ya ha dejado de existir. La misión ya no son los países del tercer mundo, sino la sociedad secularizada en que vivimos. Los laicos dejan de ser «clase de tropa» y se convierten en la avanzada de esta nueva síntesis entre trascendencia e inmanencia, orden de la creación y de la salvación[101].

Hay aquí cooperación de todos, eclesial y misional (LG 30), respetando la estructuración ministerial y diaconal de la Iglesia. No es que la colaboración de los laicos con la jerarquía sea una concesión de los obispos, sino que es una consecuencia del bautismo común, que es el principio de toda la eclesiología. Todos son corresponsables, aunque tengan diversos ministerios. A partir de aquí hay que comprender los ministerios laicales de la iglesia antigua y el intento de reinstaurar los ministerios laicales, como pretendió Pablo VI en la *Ministeria quaedam* de 1972. Sería un error ver en esos ministerios una

---

[101] E Braunbeck, *Der Weltcharakter des Laien*, Ratisbona 1993, 204-73, L Casati, «L'appartenenza alla societa civile come problema della coscienza cristiana», en *I laici nella Chiesa*, Turin 1986, 93-113, G Canobbio, *Laici o cristiani?*, Brescia 1992, 177-211

mera suplencia de los ministros ordenados, es decir, una consecuencia coyuntural de la escasez de vocaciones, y no el comienzo de una eclesiología más comunitaria, más corresponsable y más laical.

Como afirma la Conferencia Episcopal alemana, el laico representa a toda la Iglesia y no es válida la distinción que proponen algunos entre actuar como cristiano, es decir, a mero título personal, o en nombre de la Iglesia, como si lo segundo estuviera reservado a los clérigos. «El laico, en sentido estricto, es, por tanto, un cristiano que expresa de forma ejemplar la realidad de la Iglesia y su misión en el mundo» [102]. El laico no necesita ningún «plus» teológico para representar a la Iglesia, y ésta tiene que asumir lo que es y hace el laico como definitorio de su propia identidad y misión. La no aceptación de la plena eclesialidad y representatividad cristiana de los laicos subyace a muchas crisis eclesiales, como la que acaeció a finales de los 60 a la Acción Católica y a otras asociaciones laicales. Había una resistencia a abandonar el viejo modelo de cristiandad, que contraponía el mundo y la Iglesia (identificada con la jerarquía), y que hacía de los laicos el brazo secular de la Iglesia.

Hoy vuelve a replantearse el problema ante una Iglesia que vive en la ambiguedad: oscila entre la añoranza del tutelaje moral (dictar reglas a la sociedad, presionando al Estado) y la aceptación de la democracia moderna (perdiendo algunos privilegios institucionales que todavía se conservan); entre un cristianismo de presencia, que insiste en mantener una red de instituciones propias, paralelas a las seculares, y otro de testimonio profético (en el que los cristianos actúan dentro de las estructuras seculares); entre una eclesiología a la defensiva (que lleva a proteger a los cristianos del influjo mundano y propicia el gueto y el sectarismo) y otra misional (que parte de la colaboración con los no creyentes); entre la aceptación de los derechos humanos en la sociedad y su limitación, cuando no su negación, dentro de la misma Iglesia; entre el reconocimiento de la autonomía de la conciencia personal y el rechazo de todo disentimiento con la jerarquía, incluso en materias no dogmáticas. Se denuncia como un «cristianismo a la carta» o, con un lenguaje eclesiástico, como «desafección al magisterio».

El viejo «antimodernismo» católico pervive hoy. Se asume la crítica «postmoderna», que denuncia el permisivismo e individualismo occidental, pero no para avanzar en la línea de una renovación solidaria de la sociedad, sino para restaurar el tutelaje anterior sobre los valores y las instituciones sociales [103]. El discurso eclesial pierde plausibilidad y capacidad de influencia porque no ha asumido todavía la autonomía de la conciencia respecto a todas las instituciones, incluida la eclesiástica. Se quiere mantener el control de los laicos, a costa de limitar el protagonismo eclesial y misional de los seglares. No se crean las condiciones que harían posible un laicado adulto, mayor de edad, que es una de las exigencias de la sociedad plural y secular actual [104] por el carác-

[102] Conferencia Episcopal alemana «Il laico nella chiesa e nel mondo» *Il Regno* 31 (1986) 478 Citado y comentado por S Dianich, «Laicos y laicidad en la Iglesia» *Paginas* 13 (1988) 91-122 El sacerdocio bautismal es el «analogatum princeps», la forma primera y esencial del sacerdocio cristiano, mientras que el ministerio sacerdotal esta al servicio del testimonio de vida que exige el primero Una perspectiva diferente es la que ofrece Maritain, que rebaja a los laicos a actuar «cristianamente», pero no «eclesialmente» (J Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1947, 296 312) Hay pasajes en el Concilio Vaticano II que reconocen la autonomia de los laicos en el mundo, pero les conceden poca eclesialidad (GS 42, 76), junto a otros que subrayan mas el caracter eclesial del laico (AA 2, 5, 7) La dualidad de la teologia dejo sus huellas en las dos eclesiologias que se dan en el Vaticano II

[103] Remito al excelente analisis que ofrece D Hervieu-Leger, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris 1986, 289-360 Una postura alternativa es la de Ratzinger, que propugna unos valores cristianos fundamentales reconocidos y privilegiados por el Estado y no sometidos al consenso Rechaza el Estado confesional, pero postula el papel privilegiado de la Iglesia y el cristianismo dentro del mismo orden estatal, ya que el Estado debe reconocer como su propia entidad una estructura de valores cristianos, cf J Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y politica*, Madrid 1987, 223-58

[104] Ser adulto presupone autonomia, libertad y capacidad reflexiva, lo cual no se opone al reconocimiento de las vinculaciones sociales y eclesiales La adultez cristiana implica posibilidad de disentir y, a pesar de ello, capacidad para vivir el disenso en la comunion eclesial Esta apertura es tan necesaria para los laicos como para la jerarquia, cf K Rahner, «Der mundige Christ» *StdZ* 107 (1982) 3-13, E Drewermann, «Mundigkeit» *HK* 40 (1986) 253-55

ter democrático, personalista e igualitario de nuestras sociedades. La herencia de la lucha decimonónica contra los «errores modernos» pervive en la eclesiología y sigue siendo un lastre para la misión. El «aggiornamento» se revela así como un compromiso insuficiente para los que propugnaban la necesidad de una reforma de la Iglesia, como Congar o Rahner[105]. No se trata sólo de modernizar a la Iglesia, sin que cambien sus instituciones milenarias, sino de «reformarla» en el sentido tradicional y teológico del cambio. Los laicos son decisivos [illegible] ra este cambio, que comienza ya en la familia [illegible] la educación, para que desde la base laical [illegible] Iglesia llegue hasta la cúspide jerárquica la necesidad de la reforma eclesiológica que comenzó el Vaticano II.

[105] Y. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953; K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid 1974.

Indice general